RA

صورت سؤال

مسئله بیاننده درگه ائمه حنیفه دن جواب

نه وجه ایله دیرکه زید الوب الاجنم بوشم اولسون دیدکدن صکره

هند دی تزوج اینسه شرعا بوش اولورمی بیان اوله الجواب

اولور

کتبه ابو السعود

وديعة الايام عمدة الاعلام
مصطفى بن عبد القادر
حشرهما السلام
في دار السلام
آمين

حاشية تلويح لمولانا كمال پاشا زاده

سطر ٢٧

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى ...

يقال افصح الصبي في منطقه
فهم ما يقول له بهر

٤٧٩

RAĞIP P.
Ka. N: 375

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 283

بسم الله الرحمن الرحيم

قال وهو في اللغة اسم للمكتوب اقول خالف المشهور وهو انه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول مبالغة واختار ما قيل انه فعال بني للمفعول كاللباس ذكره القاضي البيضاوي ثم قال ثم عبّر عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب اراد به تصحيح اطلاق الكتاب على الملفوظ بعد ما غلب في العرف على النقوش ويفصح عنه مأخذ الكلام وهو قول الراغب في تفسير الكتاب والمكتوب في المتعارف اسم للمكتوب اي المنظوم كتابة وقد يعبّر عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب بالكتاب انتهى وعلى القول المذكور يكون الكتاب من الاسماء المشبهة بالصفات ولهذا لا يقع صفة كالمكتوب وللتنبيه على هذا قال اسم للمكتوب ولم يقل بمعنى المكتوب ومن وهم ان فيما اختاره تقليل النقل فقد وهم قال المثبت في المصاحف اقول فقيد به اخراج باقي الكتب الالهية والثبوت في المصحف وصف للصور والاشكال حقيقة ونسبته على الالفاظ على التوسع المشهور حيث قال ان للاشياء وجودا في اللفظ ووجودا في الكتابة وتغيير المضاف على ان المثبت دواله مما لا ينبغي ان يصح بقي ههنا شيء وهو ان القيد المذكور كما يخرج ساير الكتب الالهية يخرج منسوخ التلاوة ولا وجه لاخراجه لانه داخل في المعنى العرفي للكتاب وان لم يكن قرانا على ما سيأتي التصريح به في فصل النسخ قال في عرف اهل العربية اقول اراد باهل العربية النحو خاصة قال السيرافي كان كتاب سيبويه لشهرته وفضله علما عند النحويين فكان يقال بالبصرة قرأ فلان الكتاب وبلغ نصف الكتاب ولا شك انه كتاب سيبويه قال والقران في اللغة مصدر اقول هذا على ما هو المشهور من انه مشتق قال الواحدي في الوسيط ان الشافعي كان يقول القران اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت وانما هو اسم لهذا الكتاب مثل التورية والانجيل ويهمز قرأت ولا يهمز القران كما تقول واذا قرأت القران ثم قال الواحدي وقول الشافعي رحمه الله اسم الله تعالى يشبه الى انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب اخرون الى انه مشتق قال بمعنى القراءة اقول هذا احد اقوال الذاهبين الى ان القران مشتق مهموز

وهو

وهو مختار الجوهري وثانيها انه مصدر بمعنى الجمع وهو قول الزجاج وابي عبيدة وثالثها انه مصدر بمعنى النبذ والرمي وهو قول قطرب وقد ذهب جماعة انه مشتق غير مهموز وهم فرقتان احديهما قالوا انه مأخوذ من قرن والاخرى قالوا انه مأخوذ من القراين وبه اخذ القراء وقد عرفت انه في قول الشافعي غير مشتق فجملة الاقوال فيه ستة ومن رام التفصيل فليرجع الى شرح الكشاف للجاربردي اقول انما خص ههنا المعنى المذكور بالبيان بمعنى الجمع مع انه يجيء بذلك المعنى ايضا وقد خصه بالذكر في شرح الكشاف لان الكلام ههنا في نقله بطريق الغلبة وذلك مخصوص بهذا المعنى فانه صار مستعملا في مطلق المقروء ثم شاع استعماله في المقروء المعين فصار من الاعلام الغالبة ولم يستعمل في مطلق المجموع حتى يتصور صورة الغلبة في المجموع المعين فنقله بطريق الغلبة لم يكن الا من المعنى المذكور واما نقله مطلقا فيجوز من كل واحد من المعنيين المذكورين والاولى نقله من معنى الجمع لانه هو الاصل الدائر في جميع تصاريفه واختاره في شرح الكشاف لان كلامه ثمه في نقله مطلقا لا في نقله بطريق الغلبة ومن غفل عن هذه الدقيقة قال اختار نقله من معنى القراءة وفي شرحه للكشاف اختار نقله من معنى الجمع لكن في كل من كلاميه حيث جمع في المعنى المنقول اليه بين الجمع والتلاوة اشارة الى صحة كل مما اختاره قال غلب اقول فصار بالغلبة من الاعلام المنقولة ودخول لام التعريف بعد النقل بناء على الاصل الذي ذكره ابن يعيش في شرح المفصل حيث قال ما كان صفة قبل النقل او مصدرا موصوفا به على سبيل المبالغة يدخل لام التعريف نحو الفضل والعلا ولا يدخل مصدر الاثرى ان نحو زيد وعمرو اصلهما المصدر ولا يدخلهما اللام قال في العرف العام اقول بيان للواقع لا لان غلبته في العرف الخاص على معنى اخر فان الثابت استعمال الاصوليين لفظ القران في المعنى الكلي الشامل للكل والجزء واستعمال الاشاعرة ذلك اللفظ في المعنى النفسي القائم بذاته واما وصول استعمالهما الى حد الغلبة المعتبرة في الاعلام الغالبة فغير ثابت

ومن قال في تعليل ما ذكر لانه غلب في عرف الشرع على مقدار ثلث آيات كما ذهب اليه
الامامان فقد اخطاء وما غره الا قول صاحب العناية في تقدير وجه قول الامامين
الا انه في العرف يطلق على ثلث آيات او آية طويلة فصار اليه وقد كان مراده
من الاطلاق الاطلاق المجازي المتعارف ويشهد بذلك سياق الكلام حيث قال و
حقيقة كلامهما ان الآية الواحدة وان كانت قرآنا حقيقة الا انه الخ فيكون
الاطلاق المذكور في مقابلة مطلق الحقيقة تعين كونه بطريق المجاز وقد افصح عن
ذلك صاحب النهاية حيث قال وحاصل هذا الكلام يعني ما جرى في المسئلة الخلافية
المذكورة بين ابي حنيفة وصاحبيه يرجع الى الاصل المذكور في اصول الفقه وهو
ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندهما المجاز المتعارف
اولى **قال** المفرق على السنة العباد **اقول** احترز به عن الكلام النفسي
القائم بذاته تعالى وليس بمفرق بالسنتنا حقيقة وانما المفرق بالسنتنا الالفاظ
الدالة عليه ولم يكتف بالمفرق بل قيده بقوله على السنة العباد لان الشيخ
الاشعري جوز ان يكون الكلام النفسي القائم بذاته تعالى مسموعا حقيقة فكان
هذا القول منه منشأ لان يتوهم مفروئيته تعالى حقيقة وبالقيد المذكور اندفع الوهم
واتضح المراد حق الاتضاح بقي الكلام في اداة التعدية فان الظاهر ان يقال
بالسنة العباد لانها آلة القراءة نعم اذا اريد باللسان معنى اللغة يقال على لسان
فلان الا انه لا يناسب المقام كما لا يخفى **قال** وهو في هذا المعنى **اقول** واعلم ان
هذا المعنى يعني الكل لان في المعنى الآخر يعني الكلي الشامل للكل والبعض
لفظ الكتاب اشهر من لفظ القرآن فان من يبحث عن المعنى الكلي كالفقهاء والاصوليين
يستعملون لفظ الكتاب دون لفظ القرآن ويقولون هذا الحكم ثابت با
الكتاب ولا يقولون ثابت بالقرآن **قال** اشهر **اقول** قال صاحب الميزان
ان القرآن وان اطلق على المعنى القائم بذاته تعالى بالاشتراك او بطريق
المجاز وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق او

من لفظ

كذا استعمال الكتاب فيه دون القرآن ٢

من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا
فسره به **قال** فلهذا جعل تفسيرا له **اقول** فيه نظر لان هذا التعليل انما
يتم ان لو تعين ارادة المجموع ما بين دفتي المصاحف من القرآن الواقع في
تفسير الكتاب لا الكلي المشترك بين الكل والجزء ولكنها غير متعينة بل الظاهر
تعين عدم ارادته لان التعريف للاصوليين والمناسب لغرضهم ارادة
المعنى الكلي ومنع اختصاص التعريف لهم لا يجدي اذ يكفي في ايراد النظر
صحة التفسير المذكور عندهم ولك ان تقول في ايراده لو كان علة الجعل ما ذكر
لما صح جعله تفسيرا للكتاب اذا اريد به المعنى الكلي لكنه صح لما عرفت ان تعريف
الاصوليين وهم يريدون به المعنى الكلي ثم ان ههنا نظرا من وجه آخر و
هو انه لو كان قصده ان يجعل القرآن تفسيرا للكتاب لما اتى بعبارة ظاهرة
في خلافه يعني عبارة هو وقد صرح بذلك الشريف المحقق في شرح قول
المواقف قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر هو
الفكر ذهابا باتحاد مدلوليهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تامل لا يخفى لان
بيان الترادف واتحاد المدلول بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت
ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو
اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر الخ انتهى كلامه ولا يذهب عليك انه
لا فرق بين ان يقال النظر هو الفكر وان يقال الكتاب هو القرآن فاذا كان
المتبادر من الاول كون الفكر من اجزاء حد النظر يلزم ان يكون المتبادر
من الثاني كون القرآن من اجزاء حد الكتاب والتفرقة بينهما تحكم **قال** واظهر
اقول لان الاشهر يكون اظهر وقد عرفت وجه كونه اشهر ومن قال
في بيانه لان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب
الى المكتوب لان العلاقة بين المصدر والمفعول اقوى واظهر من الملابسة
بين الالفاظ والنقوش فقد اخطاء حيث ظن ان المكتوب هو النقوش

دون الالفاظ وليس كذلك فان المكتوب يعم الالفاظ دون النقوش لان معنى الكتابة على
ما نص عليه العلامة في شرح المقاصد تصوير اللفظ بحروف هجائية **قال** حيث قيل
اقول هذا صريح في حمل القران في التعريف المذكور على المجموع المعين وفيه ان التعريف
للاصوليين والمعنى المذكور لا يناسب غرضهم وهذا ما سيذكره بقوله ولا بد عليه
الا انه لا يناسب غرض الاصولي **قال** الكتاب هو القران **اقول** حكم بترادفهما وفيه
نظر لما عرفت ان منسوخ التلاوة داخل في المعنى المراد من الكتاب خارج عن المعنى
المعنى المراد من القران فلا اتحاد بينهما في المفهوم **قال** المنزل على الرسول **اقول**
خرج بالقيد الاول غير الكتاب السماوية وقيل خرج به الوحي الذي ليس بمتلو ايضا
لان المراد من المنزل ما يكون منزلا بنظمه ومعناه ولا يخفى انه تكلف مستغنى عنه
لحصول الاحتراز عنه بالقيد الثالث وخرج بالقيد الثاني المنزل على غيره عليه السلام
من الانبياء عليهم السلام لان اللام فيه للعهد وهو رسولنا عليه السلام وخرج بالقيد
الثالث المنزل الغير المكتوب كالذي نسخت تلاوته سواء بقي احكامه او لم يبق ومن قال
نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله فقد سهى فكانه زعم انه كلما نسخت تلاوته بقي حكمها ليت شعري من اين له هذا
الزعم وقد قال ابي بن كعب رض ان سورة الاحزاب كانت مثل سورة البقرة او
اطول منها والظاهر ان جميع ما نسخ منها ليس مما يتعلق بالاحكام **قال** في المصاحف
اقول جمع مصحف وهو من اصحف بالضم اي جعلت فيه الصحف والصحف جمع صحيفة
بمعنى الكتاب قال الفراء استثقلت العرب الضمة في حروف فكسروا ميمها واصلها
الضم وعد منها المصحف **قال** تفسير للكتاب **اقول** اراد تعريف لفظي ولكن
اتى هاهنا بلفظ التفسير وفيما بعده بلفظ التعريف فان لفظ التفسير غالب الاستعمال
في التعريف اللفظي بخلاف لفظ التعريف فانه قلما يستعمل في تفسير اللفظ بلا
توصيف باللفظي **قال** تعريف للقران **اقول** لا يقال المذكور في تعريف التعريف
في حكم المذكور في التعريف فالمحذور اللازم على تقدير كون المجموع تعريفا للكتاب

لازم

لازم ايضا لانا نقول ذلك على تقدير ان يكون التعريفان من قبيل واحد وقد
عرفت ان الاول هاهنا لفظي والثاني معنوي فلا يلزم ما ذكر **قال** لئلا يلزم المحذور
اقول مبني هذا الدفع على امرين كون المجموع تعريفا للكتاب وكون القران بمعناه
والاول مذكور صريحا والثاني مفهوم من السياق فان قوله لان المجموع الخ مرتبط
بقوله ان القران تفسيره ومبناه كون القران بمعنى الكتاب فهو معتبر هاهنا ايضا
ولقائل ان يقول يابى على ذلك عطف قوله ولان القران مصدر الخ لانه غير صالح
لان يرتبط بما ذكر على الشركة في المبنى المذكور للتخالف بينهما صريحا فان قلت
لم لا يجوز اعتبار الامر الثاني من خارج بقرينة المقام لا بدلالة السياق قلت لانه يكون
المراد من قوله لان المجموع تعريف للكتاب نفي كون المجموع تعريفا مطلقا لا مشروطا
بشرط الاتحاد بينهما في المفهوم ولا دلالة في لزوم المحذور المذكور على ذلك فان مبناه
على ما عرفت على الشرط المذكور فانه على تقدير عدم الاتحاد بينهما بان يراد بالقران
معنى الكلي الشامل على الكل والجزء لا يلزم من كون المجموع تعريفا للكتاب المحذور
المذكور ويمكن ان يقال انه لم يرد بيان لزوم المحذور المذكور على تقدير ان يكون المجموع
تعريفا للكتاب بل اراد نفي لزومه بنفي مبناه والشيء ينتفي بنفي بعضه وحاصله انه لم يرد
رد الاحتمال المذكور بلزوم الفساد بل اراد نفي الفساد برد الاحتمال المذكور ولا
يضره دفع ذلك الفساد بوجه اخر فافهم هذا فانه دقيق **قال** ذكر الحد وداوله
بالوجه الذي قررناه لا يكون المكتوب ماخوذا في تعريف الكتاب لان الحد وما عرفت في هو المعنى العرفي للكتاب والمذكور في الحد هو المعنى اللغوي للكتاب
قال على ما توهم البعض **اقول** اراد به صاحب الكشف حيث قال وانه بمعنى المقروء
هاهنا فيتناول جميع ما يقرء من الكتب السماوية وغيرها كانه قصد به ان يكون
القران بمنزلة الجنس وباقي القيود بمنزلة الفصل ليكون التعريف على احسن التعريف
الترتيب ولئلا يحتاج بالبال احتمال لزوم الدور لان مبناه على ارادة المعنى العرفي
من القران **قال** لانه مخالف للعرف **اقول** لا يقال ان اريد بالعرف عرف الاصوليين

فكما ان حمل القران على المفرق يخالف لعرفهم فكذلك حمله على المجموع المعين مخالف لعرفهم
وان اريد عرف غيرهم فلا باس في مخالفته لان المعتبر عند كل قوم موافقة عرفهم
لا موافقة عرف غيرهم لانا نقول بل اريد جنس العرف فانه اذا اريد بالقران ما ذكر
لا يوافق عرفا اصلا بخلاف ما اذا اريد به ما اختاره فانه ح يوافق العرف العام بقي ههنا
شيء وان المعتبر في قيود التعريف صحة معناها اللغوي موافقا للغة او العرف
لا صحة موافقا للعرف الخاصة والا لاختل كثير من التعريفات كما لا يخفى على المتتبع
و يمكن ان يقال انه لم يذكر مخالفة العرف لانه محذور بل ذكره توطئة لما هو المحذور
حقيقة وهو البعد عن الفهم فافهم قال بعيد عن الفهم اقول ترك العطف
لدلالته على استقلال من المخالفة والبعد في كونه محذورا وقد عرفت انه ليس
بمحذور وجه عن السنن السداد قال فلا زالة هذا الوهم اقول فان قلت مدار تلك
الازالة على هو لا على ذكر حرف التفسير ومعيار ذلك انه لو ترك حرف التفسير وقيل
الكتاب القران وهو ما نقل اه لزال الوهم المذكور ولو عكس بان ترك هو وذكر حرف
التفسير وقيل الكتاب اي القران الذي نقل اه لا يزول الوهم المذكور فظهر ان الازالة
بذكر هو لا بذكر حرف التفسير لا يقال ان دخول اي في التعريفات اللفظية شايع
وهي يكون بالمفردات غالبا فبذكر حرف التفسير يحصل الظن بان التفسير بلفظ القران
وحده لانا نقول بهذا القدر لا يزول الوهم المذكور اذ يكفي فيه بقاء احتمال ضعيف
بخلاف ما ذكر قلت نعم ان الاصل في ازالة الوهم المذكور ذكر هو الا انه تابع لذكر حرف
التفسير فانه لولا التصريح بحرف التفسير لما قيل وهو ما نقل آه اذ يكفي ان يقال
الكتاب القران الذي نقل فلذلك نسب الازالة الى التصريح بحرف التفسير واشار
الى انها لا يتم الا بذكر هو حيث لم يقتصر في بيان ما نسب اليه الازالة على قوله اي
القران بل زاد عليه قوله وهو ما نقل الينا مع ان التصريح بحرف التفسير قد تم بالاول
فتامل قال صرح بحرف التفسير اقول انما قال صرح بحرف التفسير ولم يقل فسره
بالقران لما عرفت فيما سبق ان منشاء التفسير به كون لفظ القران اشهر واظهر في المعنى

المراد ههنا من لفظ الكتاب فاصل التفسير لذلك الامر وما هو لازالة الوهم المذكور انما هو
التصريح بحرف التفسير وبهذا التحرير اندفع ما تفهم من انه حصر فايدة التفسير
بازالة الوهم المذكور وليست بمنحصرة فيها لما اسلفه من ان له فايدة اخرى قال وقال
اي القران اقول لا حاجة الى هذا البيان لانه ليس مما يشتبه على احد وانما ذكره قصد التنبيه
على ان ذكر هو من تتمة التصريح بحرف التفسير وتوابعه وقد نبهت على ما فيه من الدقيقة
الانيقة قال وهو ما نقل الينا اقول يعني مجموع ما نقل الينا لان كلمة ما من الالفاظ
العامة وفيه نظر لانه ح لا ينطبق التعريف المذكور على القران على بعض القراءات
السبع وهو الذي نقص فيها كلمة او حرف بل نقول ان ما تفرد به كل واحد من القراء
السبعة من القران فلا ينطبق التعريف المذكور على القران على احدى القراءات
السبع اية قراءة كانت لعدم اشتمالها على ما تفرد به غيره مما تواتر نقله الينا ثم ان
كلمة ما ههنا موصولة بمعنى الذي وهي ناقصة تمامها بصلتها فهي بصلتها في حكم مفهوم
واحد لا يذهب عليك ان المفهوم الحاصل من الموصول والصلة ليس من الالفاظ
العامة فلا ضرورة لبناء الكلام على راي المتقدمين ولا لارادة الخاص من العام كما سبق
الى بعض الاوهام قال بين دفتي المصاحف اقول اتى بصيغة الجمع وكان يكفيه لفظ
المفرد تنبيها على ان المراد من التواتر ههنا تواتر افراد المصحف لا تواتر اشخاص
الرواة كما هو المشهور فمن تحمل وحمل التواتر على معنى المتواتر وزعم ان المعنى
ما نقل الينا مكتوبا بين دفتي المصاحف متواترا كونه قرانا فقد فسد الكلام بتغيير
معناه ونزله على غير معناه قال تواترا اقول التواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد
ماخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وتواترا من غير
ان ينقطع ومنه جاء قوله تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد وكان المعتبر في القرانية
تواتر نقل كونه قرانا من القراء لا مجرد تواتر نقل ذلك الكلام لكن لما كان تواتر
النقل بين دفتي المصاحف لازما وبالمعنى المذكور المعتبر في القرانية بحيث
لا يوجد احدهما بدون الاخر للاجماع على نقل جميع ما تواتر كونه من القران بين

دفتي المصاحف وعلى تجريد المضاف عما ليس بقران فكل ما هو القران متواتر منقول بين
دفتي المصاحف وكل ما هو منقول بين دفتي المصاحف من القراءات متواتر استغنى لاكثر
النقل بين دفتي المصاحف عن التصريح بالقيد المعتبر في القرانية فلا قصور في التعريف
المذكور كما توهم **قال** ثم كل من الكتاب **اقول** فان قلت لا يجوز ان يراد من الكتاب
والقران لفظهما او معناهما ولا وجه للثالث اذ لا تعدد في معناهما وعبارة كل صحيحة
في التعدد وعلى الاول يلزم ان يكونا مشتركين بالاشتراك اللفظي بين الكل والجزء
ولا يقول به الاصولي قلت نختار الاول ونمنع لزوم ما ذكر اذ لم يرد بالاطلاق
اطلاق اللفظ على ما وضع له بل اراد استعماله في المعنى المراد والاصولي القائل
بوضعهما العرفي للمفهوم الكلي المشترك المعنوي بين الكل والجزء يقول باستعمالهما
في المعنيين المذكورين استعمال لفظ الكلي في جزئياته **قال** لانهم انما يبحثون **اقول** فان قلت
كما انهم يبحث في تحرير المدعى حيث ذكر الجزء مطلقا في قوله وعلى كل جزء منه
لا يطلق الكتاب والقران عند الاصوليين الا على ما هو دليل الحكم من اجزاء
القران كذلك لم يبحث في تقرير الدليل لان ما ذكره لا يدل على اطلاقهما
عندهم على المجموع وهو بعض المدعى قلت تسامح في تحرير المدعى اعتمادا
على انفهامه من تقرير الدليل ومثله ليس بعزيز ولم يتعرض في تقرير الدليل لبيان
اطلاقهما على المجموع اعتمادا على ظهوره من حيث انه دليل اه واما البحث
عن المتشابهات فليس اصالة بل تبعا واستطرادا **قال** وذلك اية اية
اقول فيه نظر اذ لا اختصاص للدلالة على الحكم بالاية فان بعض الاية ايضا قد
يكون دليلا كما في قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا فان كل كلمة منه دليل
مستقل لحكم مستقل وليست باية ويمكن ان يقال ان الغرض من تعيين الاية
تحديد جانب الكثرة لا تحديد جانب القلة فافهم **قال** لا لمجموع القران **اقول**
انما نفاه مقيدا بما ذكره من ان دليل الحكم اية اية فانه لو كان دليل الحكم مجموع القران
لا تحقق الدلالة في بعضه لتوقف الدلالة على بعض اخر من اجزائه فنفي توقف

الدلالة

٦

الدلالة على الجملة لا ينفي تحققها فيها كيف فان تحققها في البعض يستلزم تحققها في الكل ولو قيد
ذهب هذا المعنى على من قال معناه لا لمجموع فقط **قال** بين الكل والجزء **اقول** فيه
بحث وهو انه ان اراد بالجزء مطلق الجزء فلا يناسب المقام لما عرفت ان الاصوليين
لا يطلقون القران والكتاب على اي جزء كان بل يطلقونهما على جزء هو دليل
الحكم وان اراد جزءا هو دليل الحكم يشكل القول باختصاص كونه معجزا بالكل
والجزء بذلك المعنى فان المسلم اعجاز القران كما هو محقق في ابعاضه الا في بعض الاحكام
الثابتة والاشكال المذكور مندفع بحمل الاختصاص على الاختصاص الاضافي فانه
يكفي انتفاء الوصف المذكور عما هو ليس من جنس القران الا انه لا ينطبق التوجيه
على المفرع عليه لما نقول ان المراد من الجزء في قوله وعلى كل جزء ما هو دليل الحكم
لا مطلق الجزء ثم مقتضاه تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء هو دليل الحكم
غير متجاوزة الى الجزء الذي ليس بدليل للحكم كما لا يخفى **قال** لكونه معجزا **اقول**
انما قال لكونه معجزا ولم يقل لكمال الاعجاز اشارة الى ان ما هو المختص بهما اعجاز الكلام
لا مطلق الاعجاز وجه الاشارة انه قيد الاعجاز بالاضافة اليه والاعجاز المضاف
اليه ما هو من خواص الكلام وفايدتها دفع ما ذكره صاحب الكشف نقلا عن التوضيح
من ان الاعجاز ليس من خصايص كتاب الله تعالى فمنع التعرض بذكره في التعريف اولا
واما ما توهم من ان كونه معجزا لا يتناول كل جزء وان قيد بكونه دليلا على الحكم
كما اشار اليه فيما بعد فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور
فليس بشيء لانه شرط اشتراك الوصف بين الجنسين تحققه فيهما في الجملة
لا شموله لجميع الافراد واما شرط الاختصاص بهما فيعقل عدم الدلالة
على الشمول **قال** منزلا على الرسول **اقول** فعلم ان المراد من المنزل
المنزل بلفظه ومعناه فلا يصدق على الاحاديث الالهية ومن الرسول
نبينا محمد عم فلا يصدق على سائر الكتب السماوية لكن بعد هذا
كلامه لا يكون القيد المذكور من الصفات المختصة بهما لصدقه على منسوخ

اطلاق الجنس على فرد الجزء بطريق الحقيقة وعلى تمام بطريق التغليب فافهم

التلاوة وحدها او مع الحكم وهو ليس من القران فان بعض الاصوليين وان ادرجوه
في الكتاب لكنهم لا يطلقون عليه القران ولا وجه لحمل الاختصاص على الاختصاص
بمجموع الصفات لما فيه من تجويز ذكر ساير الاوصاف الشاملة لغير ما في
معرض المختص بها لتحقق الاختصاص في المجموع ح ايضا ولا مساغ له عند
من له حظ من سلامة الطبع قال مكتوبا في المصاحف اقول المراد
من المكتوب المكتوب بخط القران فالقيد المذكور من الصفات المختصة
بها بقي ههنا شيء وهو ان اعتبار القيد المذكور في تعريف الكتاب لا يناسب
اصل الحنفية لان منسوخ التلاوة عندهم من قسم الكتاب على ما مر بيانه وهذا القيد
لا يشمله فينتقض به التعريف المشتمل على هذا القيد عكسا وانما قلنا لا يناسب
اصول الحنفية لان ما ذكر انما يلزم على اصلهم دون اصل الشافعية لانهم يدرجون
منسوخ التلاوة في قسم السنة ان بقي حكمه والا فلا يدرجونه في واحد من القسمين
لعدم تعلق غرض الاصوليين به فالتعريف المشتمل على القيد المذكور انما ينطبق
على اصل الشافعية قال منقولا بالتواتر اقول اراد النقل بين دفتي المصاحف كما
يدل عليه قوله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا فلا يوجد
الوصف المذكور في غير القران قال لان الكتبة والنقل ح الى اقول فيه نظر
لان الكلام في تفسير المفهوم الكلي الشامل للكل والجزء فالاعجاز ايضا ليس
من اللوازم لتحقق الجزء الدال على الحكم بدونه اللهم الا ان يتكلف ويقال
ان بعض المعجز في حكم المعجز قال وبعضهم الانزال والكتبة اقول اعتبر
ذلك البعض الانزال والاعجاز فقط نظرا الى انهما من اللوازم دون غيرهما
من النقل والكتبة وترك هذا البعض الاعجاز لخفاء في لزومه وذكر لولا
عنه النقل والكتبة لعلة ذكرها بقوله لان المقصود الخ واما الانزال فابقاه
على حاله مذكورا لعلة ذكرت قبل هذا فالحاجة الى التعليل على ما اختاره
هذا البعض في اسقاط الاعجاز وايراد النقل والكتبة لا في ذكر الانزال و
لذلك

ولذلك لم يتعرض له هذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى
بعض الاوهام من ان ما ذكره لا يدل على وجه اعتبار الانزال مع انه مقصود
بالبيان لانه مذكور في المدعى فلا يتم التقريب قال لمن لم يشاهد الوحي اقول
مشاهد الوحي النبي عم ومدرك زمن النبوة من في عصره غير محتاجين في معرفة
القران الى التعريف فالتعريف لغيرهما ولا يخفى ما فيه من المناقشة فالاولى ان يقال
ان تعريفه حدث في زمن قوم يعرفون بالنقل والكتبة اه قال وهم انما يعرفونه
بالنقل اقول فيه نظر اذ يجوز ان يكون فيهم من يعرفه باعجازه كالبلغاء
من عرب العرباء فالحصر المذكور غير تام ويمكن ان يقال ان المراد حصر المعرفة
المشتركة فيما بينهم كما هو المناسب لان التعريف للعامة لا للاحاد بقي ههنا
شيء وهو انه ان اريد بالنقل النقل بين دفتي المصاحف كما هو الظاهر يشكل
الحصر بالنظر الى الذين قبل جمع القران في زمن عثمان رض لانهم كانوا يعرفونه
بنقل الحفاظ متواترا لا بنقله فيما بين دفتي المصاحف وان اريد نقله كونه
متواترا او الاعم منهما لا ينتظم الكلام مع سباقه لما عرفت ان المراد من النقل
فيما سبق النقل بين دفتي المصاحف قال ولا ينفك عنهما في زمانهم اقول
هذا ايضا بعد جمع القران في زمان عثمان رض فان قلت توجد الكتبة في المصاحف
والنقل بين دفتيها قبل الجمع قلت لا شبهة في وجود مطلق الكتبة ومطلق
النقل لكن الكلام في الكتبة التي هي من خواص مطلق الكتبة القران وفي النقل
النقل الذي من خواصه وهما بعد تجريد المصاحف عن غير المتواتر وذلك بالجمع
في زمن عثمان رض فافهم قال من ابين اللوازم اقول فيه اشارة الى كونهما من
اللوازم وهو اشارة الى ثانية المقدمتين السابقتين على التفريع وكونهما من
ابينها اشارة الى المقدمتين المذكورتين فتفريع ما ذكر على مجموع المقدمتين
ثم ان ابينيتهما ليست بحسب المفهوم ولا بحسب اللزوم بل بحسب الدلالة على
المقصود فلذلك صرح به دفعا لذهاب الوهم الى احد المعنيين المذكورين

لتبادر بما الى الفهم قال بخلاف الايجاز فانه اه اقول يعني كون القران معجزا وان
كان من اللوازم لكنه ليس بيّنة الدلالة على المقصود وذلك بين كما لا يخفى بخلاف
الانزال فانه من اللوازم البيّنة كذلك ولذلك فرق بينهما بذكر احدهما في التعريف
دون الاخر وما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر من ان يكون القران
للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما
بيّنا لا يناسب هذا المقام لان الكلام ههنا في كون القران معجزا لا في كونه منزلا
للاعجاز والفرق بين المعنيين واضح وان خفي على بعض الناظرين في هذا
المقام ثم ان الكلام في الابينية والابينية بحسب الدلالة على المقصود لا
بحسب المفهوم ولا بحسب اللزوم على ما مر تفصيله فيما ذكر بحث لا يخفى
فيه من كل وجه ومن لبيح الكلام ما في فصول البدايع من ان المعتبر البيّنة
وقت التعريف وذلك حاصل بسبق العلم باعجازه في الكلام فان فيه تعليق صحة
التعريف الواقع في علم على مسئلة علم اخر ولا يخفى ما فيه مع ان من حصل
العلم باعجازه في علم الكلام فقد تميز عنده القران عن غيره بوصف
مخصوص له فلا يبقى له حاجة الى التعريف فالمحتاج الى التعريف من لم يحصل له
ذلك العلم فافهم قال ولا الشامل اقول يعني ان في الاعجاز قصورا من جهة
اخرى يسقط عن حيز الاعتبار في التعريف وهو عدم شموله لكل جزء
هو مدار الحكم فلو اعتبر في التعريف وهو عدم التعريف جامعا للافراد
المعرف وهذا لا ينافي نقده فيما سبق وصف الاعجاز من الصفات المشتركة
بين الكل والجزء على ما بيناه ثمة قال هو السورة او مقدارها اقول فيه قصر الصفة
على الموصوف على ما يقتضيه المقام لا قصر الموصوف على الصفة لان هذا
القصر لا يتم التعليل فلا يتجه ان يقال ان الاعجاز بالبلاغة على المختار
والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام التام فما لم يكن كلاما تاما لا يكون معجزا وان
كان مقدار سورة بل اكثر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين

والمؤمنات

في فصول البدايع لخفاء وجه الاعجاز منه

والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات
والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات
والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله فان
مقدار هذا اكثر من مقدار سورة العصر والكوثر والاخلاص بكثير مع انه ليس
بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا على المشهور فان قلت ظاهر كلماتهم يدل على
ذلك وان لم يكن في كلام الشارح دلالة عليه قلت من اختار ان الاعجاز بالبلاغة
ولم يقل بتوصيف الكلام الغير التام بها له ان يريد بمقدار السورة مقدارها
من جهة عدد الاية وقد صح ان اقل السور آية سورة الكوثر وهي ثلث آيات
فلا يرد النقض على ما اختاره باية واحدة وان كانت اكثر من السورة من جهة
عدد الكلمات ومن حمل مقدار السورة على مقدارها من جهة عدد الكلمات
فله ان يخصص الاعجاز بالبلاغة او يمنع عدم توصيف الكلام الغير التام بها
فتامل قال اخذا اقول فيه اشارة الى ان ما ذكر غير منصوص عليه بل ماخوذ
من تخصيص ما به التحدي بالسورة بطريق الاستنباط وفيه انه يحتمل ان يكون
التخصيص المذكور لظهور الاعجاز في مقدار السورة وقوة التحدي به لعدم التحدي
فيما دونه الا ترى انه قد وقع التحدي في بعض الاوقات بعشر سور من
مثله مفتريات مع وجود الاعجاز في سورة واحدة قطعا ولو كان التحدي
باقل ما يوجد فيه الاعجاز ابلغ وانسب لما وقع التحدي بعشر سور مع وجود
الاعجاز في واحدة منها وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل لو كان فيما دون
السورة اعجاز ينبغي ان يقع التحدي به لانه الانسب بالتعجيز قال والمص
اقتصر اقول كان الكلام في اطلاق القران على الكلي المشترك بين الكل والجزء
وبيان صفات مشتركة بينهما مختصة لهما الا انه قد انجر الى ذكر الاكتفاء
ببعض تلك الصفات في تعريفه وتمييزه عن جميع ما عداه فناسب ذكر ما فعله
المص من الاقتصار على بعض تلك الصفات في مقام قصد الاحتراز عن

جميع ما عداه وان كان ذلك فى ضمن تعريف القرآن بمعنى الكل فانه لا فرق فى تلك الخصوصية
بين تعريف الكل وتعريف الكلى كما لا يخفى ومن غفل عن هذا قال لا حاجة الى ذكر الكلام
فى هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكلى وعد الصفات المشتركة بين
الكل والجزء والمص لم يعرف الكلى بل الكل كما سيذكره الشارح **قال** على ذكر
النقل **اقول** كان حقه ان يقتصر على ذكر مجرد النقل اذ به يتم المراد وهو تعيين
احد محتملى لفظ القرآن على ما صرح به ولا حاجة له الى الاحتراز على عن جميع ما عداه
بل يكفيه الاحتراز عن المحتمل الآخر وذلك يحصل بالقيد المذكور لان المعنى الآخر
للقرآن غير منقول وسياتى تتمة هذا الكلام باذن الله تعالى **قال** لحصول الا
بذلك **اقول** هذا التعليل انما يناسب لو كان الغرض تعريف القرآن وتمييزه
عما عداه وقد عرفت ان غرض المص ليس هذا بل تعيين احد محتملى لفظ
القرآن لخاصة مميزة له عن المعنى الآخر فتدبر **قال** لان ساير الكتب
اقول الساير بمعنى الباقى وما قيل انه بمعنى الجميع واستعماله فى معنى
الباقى غلط وقع فى لغة العرب فقط غلط مرتين تجلط مكرر قال ابو منصور
الازهرى فى تهذيب اللغة اهل اللغة اتفقوا على ان معنى ساير الباقى قال
الشيخ تقى الدين استعمال لفظ ساير بمعنى الجميع مردود عند اهل اللغة
معدود من غلط العامة واشباههم من الخاصة ولا التفات الى قول
الجوهرى صاحب اللغة ساير الناس جميعهم فانه لا يقبل ما ينفرد به وحكم
عليه بالغلط فى هذا من وجهين احدهما فى تفسيره ذلك بالجميع والثانى فى انه
ذكره فى فصل سير وحقه ان يذكره فى فصل سار لانه من السور بالهمزة
وهو بقية الشراب وغيره والحق ان الجوهرى لم ينفرد فى تفسير لفظ
ساير بالجميع فان الامام ابى منصور الجواليقى وافقه عليها فى اول كتاب
شرح ادب الكاتب حيث قال ان سايرا بمعنى الجميع واستشهد على ذلك
وقال ابن ولاد ساير يوافق بقية فى نحو اخذت من الماء بعضه وتركت
ساير

م

صرا

وصرح الحريرى وناهيك بالحريرى بان ساير بمعنى الجميع غلط وذكره فى درة الغواص ٤ عر

٩

سايره لان المتروك بمنزلة البقية ويفارقها من حيث ان ساير الاكثر والبقية
لما قل ولهذا تقول اخذت من الكتاب ورقة وتركت سايره ولا تقول تركت
بقيته وقد وهل من قال الصحيح ان سايرا بمعنى الباقى قل او كثر لاشاهد له عليه
لانه استعمل للاكثر والبقية للاقل كما قال ابو على اما هنا كلامه فزاد فى الطنبور
نغمة اخرى **قال** وغيرها **اقول** اى غير السماوية زاده على كلام المص تنبيها
على ان الاحتراز بما ذكر كما يحصل عن باقى الكتب السماوية كذلك يحصل عن غير
الكتب السماوية وعلى ان حق المقام الاحتراز عن النوعين معا لا عن نوع
الاول فقط كما يوهم كلامه ثم ان فى كلام الشارح ايضا نوع قصور لان الاحتراز
بما ذكر غير مخصوص بالكتب بل عام لغير القرآن مما هو من جنس الكلام كتابا
كان او غير كتاب ولا وجه لتخصيص الاحتراز به لان مقتضى المقام الاحتراز
عن الكل وايضا ان التعليل السابق ذكره انما يتم بذلك لو خوطب ما هو غير الكتب
من جنس الكلام فى مفهوم ما عدا القرآن فافهم **قال** او النبوية **اقول** ربما
فى عبارة المص من اداة الجمع باداة التنويع على ان الاحاديث فى مصطلح القوم
منقسمة الى قسمين متنوعة بنوعين الالهية والنبوية بخلاف الكتب فانها لم
يشتهر فيما بينهم انقسامها وتنوعها فلذلك اتى ثم بحرف الجمع **قال** والاحاديث
الالهية **اقول** هى التى سمعها النبى عم فى ليلة المعراج من اسرار الوحى بدون توسط
الملك **قال** ومنسوخ التلاوة **اقول** لقد اصاب حيث لم يقيده بسقوطه احكامه
كما فعله صاحب الكشف لان منسوخ التلاوة مطلقا يخرج بقيد النقل بين دفتى
المصاحف ومقتضى المقام اخراجه مطلقا عن التعريف كما لا يخفى والمص لم يحسن
فى عدم التعرض لخروجه **قال** لانه **اقول** الضمير للمصحف وفى توحيده نوع اشارة
الى ان معنى الجمعية قد زال عن المصاحف المذكورة قبيل هذا بدخول
اداة التعريف عليها وهى فى سياق النفى لا بما نفى اذ حقه ان يقول عند
ذكر المعلل ليس شئ منها مما ينقل الينا بين دفتى المصاحف **قال** والقراءات

والفرق المذكور مردود بما احتج به اصحابنا على صحة الصوم بنية قبل انتصاف النهار بعد عدم الاكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وكان الباقى اكثر اليوم ولذلك صح الاحتجاج على ما ذكر
سعد الله

تنبيها

رة

الشاذة اقول فصلها عما سبق لعدم خروجها بالقيد السابق لان تلك القراءات
ايضا مكتوبة في المصاحف ويرد عليه ان شيئا منها غير مكتوبة في المصاحف
لا يقال انما لم يخرج القراءات الشاذة بعموم المصاحف لاحتمال الجنس لانا نقول
ان الجمع المحلى باللام نص في العموم وانما يحمل على الجنس عند تعذر العموم و
الحمل على المتبادر في التعريفات واجب قال كمصحف ابي اقول نحو قوله
تعالى في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات قال او الشهرة اقول
قيل تسميتها شاذا ليس على ما ينبغي كيف وقد رد على ابن الحاجب في
قوله العمل بالقراءات الشاذ غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات بان
ذلك قراءة ابي وابن مسعود رض وكان مشهورا في القران الا انه مكتوبا في
مصحفهما ومصحف كل من كتب من مصحفهما فلا وجه لتسميتها شاذا وجوابه
ان الشاذ كما يطلق في مقابلة المشهور فيختص بالمنقول بطريق الاحاد
كذلك يطلق في مقابلة التواتر فيعم المشهور وهذا الاخير هو المراد ههنا
فلا غبار في كلامه قال كمصحف ابن مسعود اقول هو ما نقل في كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات قال فلا حاجة اقول يعني في الاحتراز عن جميع ما عدا
القران على ما يتادى عليه سياق الكلام فلا ينافيه تحقق الاحتياج في امر اخر
فلا يتجه ان يقال انما يصح نفي الحاجة الى ذكرهما ان لو كان الغرض منه الاحتراز
اما اذا كان التوضيح كما ذكره قبل هذا فلا قال الى ذكر النقل والاحتياج اقول
انما لم يتعرض لحال الكتابة لانها غير متروكة معنى فان النقل بين دفتي المصاحف
متضمن لها كما لا يخفى قال لحصول المقصود هذا مبني على ما ذهب اليه الجمهور
من خروج المشهور بقيد التواتر ومذهب الجصاص ان المشهور احد قسمي
المتواتر فيحتاج عنده الى قولهم بلا شبهة لاخراجه اعلم ان الآمدي قال في
ابكار الافكار في تقرير شبه المنكرين لوجود التواتر في آحاد آيات القران
الثالث ان من جمع القران من الصحابة رض اختلفت مصاحفهم ولم يتفق مصحف

ابن مسعود

كمصحف ابن مسعود رض وابي بن كعب رض وزيد بن ثابت وعثمان رض وانكر
كل واحد مصحف الاخر حتى ان عثمان رض احرق مصحف ابن مسعود رض و
قال ابن مسعود رض لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي
ولو كانت اياته متواترة لما كان كذلك ثم قال في دفعه قلنا المصاحف المشهورة
في زمن الصحابة رض كلها كانت متواترة عن النبي عم على اختلاف حروفها
وكلها كانت مقروءة على النبي عم ومعروضة عليه وحيث اتفقت الصحابة
رض على مصحف عثمان رض دون غيره لم يكن الا ان ما عداه ليس قرانا متواترا
عن النبي عم بل لانه آخر ما عرض على النبي عم وكان يصلي به الى ان قبض و
اتفاقهم على اعدام ما سواه وحرقه انما كان لخوفهم من وقوع الاختلاف
في روايات القران وخروج القران بسبب ذلك فيما بعدهم عن التواتر في كل حرف
منه الى ههنا كلامه فان قلت يفهم من قوله لم يكن لان ما عداه ليس قرانا
متواترا عن النبي عم ان يكون بعض القران المتواتر ضايعا فلا يكون جملة محفوظة
منقولة بين دفتي المصاحف وفي الخصم لهذا الاحتمال ما لا يخفى من الفساد قلت
لا لان كونه مقروا متواترا في عهد النبي عم لا يقتضي كونه قرانا لاحتمال ان
ينسخ تلاوته فلا يبقى قرانا والى هذا اشار بقوله لانه اخر ما عرض على النبي عم
فانه يدل بطريق المفهوم على ان ما عداه كان منسوخ التلاوة لا يقال على
مقتضى قوله المصاحف المشهورة في زمن الصحابة رض كلها كانت متواترة
عن النبي عم يشكل اخراج القراءات الشاذة مثل قراءة ابي وابن مسعود رض
بقيد التواتر لانا نقول لا اشكال لان تواترهما لم يصل الينا والمعتبر في
تعريف القران تواتر النقل الينا لا مطلق التواتر نعم يشكل اطلاق
المشهور على قراءة ابن مسعود رض لان المشهور على ما هو المشهور
فيما بين القوم المسطور في كتبهم هو الذي تواتر بعد القرن الاول وكان
فيه من الاحاد والامر في قراءته على ما ذكره على عكس هذا قال فالمشهور

من مذهب ابي حنيفة اقول قال الشارح النحرير في حواشي الكشاف وعن قدماء
الحنفية انها ليست من القران ومما لاح للمتاخرين منهم بالنظر في الادلة انها
من القران قالوا الصحيح من المذهب انها اية من القران انزلت للفصل و
التبرك وليست باية ولا بعض من شيء من السور ولقائل ان يقول
ان في قوله بالنظر في الادلة نظرا لان مدار القرانية على النقل المتواتر
عن النبي ع والنظر في الادلة لا يغني فيه شيئا ويمكن ان يقال ان مراده
من الادلة الادلة المنصوبة من جهة ابي حنيفة الدالة على مذهبه في
البسملة واللايح مع مذهبه فيها الا قرانيتها فافهم فالتمسك بالادلة لعدم
النص منه في خصوصها قال انها ليست من القران اقول فان قلت
فعلى هذا يتحقق الخلاف في قرانيتها في اوايل السور وقد انكره الفاضل
الشريف حيث قال في شرح المواقف واما البسملة فالخلاف فيها
متحقق بلا شبهة الا انه في كونها اية من كل سورة كما هو قول الجديد
للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قول القديم
او كونها اية فردة انزلت للفصل بين السور مرة واحدة كما اختاره الحنفية لا في
كونها من القران في اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال فقد توهم
قلت ما انكره هو الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي لا مطلق الخلاف
وسياق كلامه يدل على هذا وقد عرفت انه لا خلاف بينهما في المسئلة
المذكورة على ما هو الصحيح من مذهبه فلا اشكال على ما ذكره نعم يرد
الاشكال على ما ذكره الامدي في ابكار الافكار حيث قال قولهم ان
الاختلاف في التسمية يدل على انها ليست متواترة قلنا لم يقع الاختلاف
في كونها من القران وانما وقع الخلاف في وضعها اية في اول كل
سورة فلا يمتنع ان تكون متواترة ووضعها مجتهدا فيه فانه صريح
في نفي الخلاف مطلقا في قرآنية البسملة الواقعة في اوايل السور وهو

ثابت

صرح بذلك الامام السفاوي في تفسيره

ضل

للشافعي

[illegible]

11

ثابت بما صرح به الشارح ههنا وفي حواشي الكشاف وقد نص عليه الفاضل الشريف
في حواشي الكشاف حيث قال فذهب بعضهم الى انها ليست من القران اصلا
وهو قول ابي حنيفة ومذهب مالك والمشهور من مذهب ابي حنيفة انه بمعزل قال
الا ما تواتر بعض اية على اقول فان قلت ما تواتر بعض اية من سورة
النمل هو ما كتب في اوايل السور بعينها فما وجه كون احدهما قرانا دون الاخر
قلت هو ليس المنفي قرانية ما في اوايل السور من جهة الذات بل من جهة الوصف
يعني انهم يقولون ان البسملة المكتوبة في اوايل السور ليس بقران
هناك ولا شيء فيه كما لا شيء في قولك ان الحمد لله رب العالمين ليس من القران
في اخر الفاتحة فان قلت قرانية الايات غير متواترة في مواضعها لما
تقرر في موضعه ان المقطوع به انفس الايات واما الوضع والترتيب
فظني فما وجه تخصيص هذا الحكم للبسملة ونفي قرانيتها في اوايل السور هناك
نفي نقول لها مكونات فتاثير الخلاف باعتبار المبني فنظيره نفي قرانية الايات
المكررة في بعض مواضعها لا نفي قرانيتها مطلق الايات في مواضعها
الا انه لا شبهة في تكرر نقل تلك الايات بخلاف البسملة فلذلك خص
الخلاف بها فان قلت ليس المفهوم من جواب المسئلة القائمة حلف
الرجل لا يقرا القران فقرا التسمية لا غير قال الفقيه ابو القاسم ان قرا
الذي في سورة النمل حنث والا فلا وهذا ان يكون في قابس
البسملة دائما اذ لا دخل لوصف الكينونة في موضع مخصوص في الحكم
قلت الان قوي الاشكال والتوجيه بقصد العناية بل القصد بعناية مجال قال وان
قولهم بلا شبهة اقول فان قلت قد مر ان المذكور في التعريف من قولهم
بلا شبهة محمول على الشبهة التي لم يعتد بنفيها عن البسملة في اوايل
السور هي الشبهة في النقل عن النبي عم والاتفاق عليه والفرق
واضح قلت للمنكرين لقرانية البسملة في اوايل السور ان يحملوا القيد

تواتر والشبهة

بان يقال ان المراد انه بحيث ان
قصد قراءة القران عند تعظم
حرالا فلا الا انه كنى عن قصد
قراءة القران بقراءة ما في سورة
النمل من البسملة فافهم

المذكور على ما يحصل به الاحتراز عنها والمذكور فيما سبق على المذهب الصحيح
فلا مخالفة بين المحلين للقيد المذكور على المعنيين المذكورين فاندفع ما قيل
على مذهب المتاخرين يجب ان يكتفى بقيد بلا شبهة اذ لا شبهة في ان فيها شبهة
حتى قالوا قوة الشبهة منعت الاكفار من الطرفين وما اجيب به عنه بان
الشبهة التي ههنا غير التي هناك يمكن ان يحمل على ما ذكرناه **قال** اية من القران
اقول يعني اية واحدة منه انزلت للفصل بين السورتين تبركا بها لم يرد
به الفصل بينهما في وضعها في المصحف حتى يشكل كتبها في اول الفاتحة بل اراد
الفصل في النزول على النبي عم على ما افصح عنه ما نقل صاحب الكشاف
عن ابن عباس رضي ان رسول الله عم كان لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى
حتى ينزل عليه جبرئيل عم ببسم الله الرحمن الرحيم الا انه يشكل ما قاله الفاضل
الشريف انها اية فردة انزلت مرة واحدة فان قلت هذا يلزم من تكرر
نزولها تعدد قرانيتها قلت لا فان الفاتحة قد تكرر نزولها ولم يتعدد قرانيتها
قال بخط القران **اقول** بخلاف اسامي السور وعدد الايات وتعيين السور بانها
مكية او مدنية فانها لا يكتب بخط القران بل يكتب بخط اخر قال القاضي العضد الدين
في شرح المختصر قالوا انها مكتوبة في المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القران
عما سواه حتى لم يثبتوا امين ومنع قوة الحجة والجواب عنه انه لا يفيد قطعا
وهو ظاهر ولا ظنا لانه في مقابلة القاطع والظني يضمحل اذا قابله القطعي
اراد بالقاطع ما استدل به على انها ليست من القران في اوائل السور اصلا
وهو انها لم ينقل انها اية من القران في اوائل السور فلا يكون قرانيتها في اوائل
السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا
بان غير ما لم يذكر في القران ليس منه ثم قال وربما يقال ان ما ذكر قطعي
لان العادة تقتضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض او ينكر
على كاتبها ولو نادرا **قال** انما هو للشبهة **اقول** قال الامام شمس الائمة

السرخسي

السرخسي في اصوله ولكنا نفي الشبهة في كونها من القران بل في كونها اية
تامة فانه لا خلاف في انها من القران في قوله تعالى وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فمن قال الاولى ان يعلل عدم الجواز بقوة الشبهة في كونها قرانا هذا اخطاء
فاحش ولا ينبغي ان يقاس على هذا الاختلاف في الاية الطويلة التي
اختلفت في كونها اية تامة للفرق بينهما بالطول والقصر فان له تاثيرا في
هذا الباب **قال** وعند عدم الصلوة **اقول** جواب دخل مقدر تقرير الدخل
والدفع كلاهما ظاهران الا انها على الرواية الصحيحة وعلى ما ذكره التمرتاشي
في شرح الجامع الصغير من انه لو اكتفى به يجوز الصلوة عند ابي حنيفة لا
اتجاه للسؤال ولا حاجة الى الجواب والله اعلم بالصواب **قال** انما هو
على قصد التيمن **اقول** لم يعلل هذا الجواب بالشبهة المذكورة لانه لا يجوز للجنب
والحايض تلاوة شيء من القران ولو كان بعض اية على ما هو الصحيح وهو
اختيار صاحب الهداية لقوله عم لا تقرأ الحايض والجنب شيئا من القران
فلا يجوز قرائته للجنب والحايض هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا
يلتفت الى ما سبق الى بعض الاوهام من انه لم يعلل عدم الجواز بالشبهة
المذكورة مع انه يجوز تلاوة ما دون الاية لهما لان المقام مقام الاحتياط
فلا يجوز لهما قرائة ما لم يتعين انه ما دون الاية الا على قصد الشرع بقي ههنا
شيء وهو ان مدار الرخصة لهما على عدم قصد قرائة القران صرح بذلك في
الكتب الفقهية لا على قصد التيمن والتبرك والاول اعم من الثاني كما لا يخفى
قال على قصد الشكر دون التلاوة **اقول** لا اشكال ان يتوهم ان هذا القصد
هل يخرج عن القرانية اذ لا مدخل للقصد في القرانية فان قرائة القران ليست
مما يختلف باختلاف قصد القاصد كما سبق الى الفهم الفاسد وانما اعتبر
القصد في حرمة قرائة القران فان المقصود اذا لم يكن قرائة القران بل امر
اخر من التيمن والتبرك والشكر ونحو ذلك لا يحرم تلفظ تلك الكلمات عنده

فقط اخطاء الاختلاف

ذكر في المحيط اذا قرا الاية الطويلة نحو اية الكرسي والداينة في الركعتين بان بعضها في ركعة وبعضها في ركعة اخرى ففيه اختلاف المشايخ وعامتهم على انه جايز لان بعض هذه الايات تزيد على ثلث ايات قصار او يعدلها فلا يكون قرائته اخفى من قرائة ثلث ايات

الجنب والحايض

وربما قيل فيه ان البسملة ليست في القران باعتبار نزولها في اوائل السور وليس كذلك

تقييده

قال و عدم تكفير من انكر اقول جواب دخل مقدر الدخل لو كانت البسمله
في اوايل السور قرانا لوجب اكفار من انكر قرانيتها كما يجب اكفار من ينكر قرانيتها فيما هو
في سورة النمل واللازم باطل للاجماع على عدم الاكفار فتقرير الجواب ظ قال انما هو
لقوة الشبهة في ذلك اقول يعني في كونها من القران في غير سورة النمل فان قلت
هل لا يجوز ان يكون الاختلاف فيه نفيا واثباتا من قبيل الاختلاف في القراات المتواترة
قلت قد ذهب الى هذا الاحتمال شمس الدين ابن جزري في النشر حيث قال بعد
ان حكى الاقوال في البسملة وهذه الاقوال ترجع الى النفي والاثبات والذي نعتقده
ان كلاهما صحيح وان كل ذلك حق فيكون الاختلاف كاختلاف القراات انتهى كلامه
وقد سبق اليه ابو شامه في كتاب البسملة حيث قال ان حكم البسملة في ذلك كحكم
حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبع فيكون قطعية الاثبات والنفي
اقول ومن هنا تبين وجه التخلص عما توجه على مسئلة المعوذتين ان القائل منهم من قال
ان المعوذتين ليستا من القران لا يكفر منكرهما وعلى الثاني يجب ان لا
يسقط بقراتهما فرض القراة في الصلوة و كلام الامدي في ابكار الافكار حيث
قال قولهم ان ابن مسعود رضي الله عنه انكر ان يكون الفاتحة والمعوذتين من القران
من غير تبديع ولا تكفير قلنا انكر كون الفاتحة والمعوذتين ان يكون منزلة
على النبي او ان حكمهما حكم القران الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من ذلك خروجهما
عن كونهما متواترة وكونهما داخلا في المعجز وان لم يكن حكمهما حكم القران بالنسبة
الى وجاخر وهو ان يكون منسوخ التلاوة لانه سلم كونهما كلام الله تعالى
المنزل على الرسول وانكر قرانيتهما ولا يذهب عليك ان هذا الاحتمال ساقط
بانعقاد الاجماع على سقوط فرض القراة في الصلوة بكل واحدة منهما بل
انعقد الاجماع على وجوب قراة بعض منهما في الصلوة ومنسوخ التلاوة
لا يجوز تلاوته فاني وجوبها قال في غير سورة النمل اقول انما قال
كونها من القران في غير سورة النمل ولم يقل كونها من القران في اوايل

السور

انهم كما اختلفوا في حركات
حروف كذلك اختلفوا في
اثبات كلمات وحذفها كقوله
تعالى في سورة الحديد
ومن يتول فان الله هو
الغني الحميد الاية اختلف القراء
في اثباتها وحذفها وكذلك
من في اخر سورة التوبة
تجري من تحتها الانهار
فلا يبعد ان يكون الاختلاف
في البسملة من ذلك القبيل

السور لان مظنة التكفير انكار تكررها ولم يعد بعد القرانية لا انكار قرانيتها في المواضع
المخصوصة لما عرفت انه لم يثبت قطعا قرانيته ساير الايات في مواضعها المخصوصة
قال بحيث يخرج كونها من القران اقول المراد بالشبهة ههنا ما بين في
الكتب الكلامية وهو ما يشبه الدليل في اعتقاد من تمسك به وليس به في نفس
الامر وتقع بينها خفاء وفسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى
بعد صاحبها متمولا والشبهة في ان مثل هذه الشبهة لا تورث شكا او
اصلا وانما تورث للمخالف لعله لم يقدر ذلك المخالف على ازالتها فلما كان قادرا
على ازالتها ولو بالامعان لم يبق عنده معتقدة اصلا لكنها لما احتاجت الى
الامعان لخفاء فسادها عد المتمسك بها معذورا حتى لا يكفر المتمول وبهذا
التفصيل اندفع ما قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او
فلا يبقى الطرق الاخر قطعيا واجيب بانها قوية عند من يتمسك بها اما عند
الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا وظهر ان الشبهة المذكورة
ههنا ليست التي ذكرت في شرح المختصر فان المراد من الشبهة ثم دليل كل
من الطرفين بالنظر الى الاخر ومن لم يفرق بين المقامين قال في توضيح المرام
مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة تخيله شبهة عند الحنفية بمعنى انه
ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على
عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجت
الى امعان النظر والتامل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية ومن
المخطئين في هذا المقام من قال ولهذه القوة لم يجهر بها في الصلوة الجهرية
عند متاخري الحنفية القائلين بانها من القران مع ان الاصل في الاذكار الاخفاء
لما عرفت ان الشبهة في تكررها ولها فانا لا في قرانيتها اذ لا خلاف في انها
من القران في سورة النمل وليس من ضرورة كونها من القران
الجهر بها في الجهرية فان شمس الائمة السرخسي في اصوله وانما قالوا لا يجهر بها

قال

قيل انه مقتضى مقامه ان
يقال مع ان الاخفاء اصل في
الاذكار كالاخفى

ليعلم انها ليست باية من اول الفاتحة حتى ان المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة
والسورة في الاوليين قال بمنع التكفير اقول يقال يكفر بسكون الكاف
من الكفر اذا دعاه كافرا ومن لا يكفر اهل قبلتك وقال الكميت يخاطب اهل
البيت وكان شيعيا قال وطائفة قد اقول وطائفة قالوا مسيء
ومذنب اما كفره فقال صاحب المغرب لم اجده الا في الاساس وعليه قول
بشار يخاطب واصل بن عطا وكان خارصا عنق الزرافة ما بالي وبال كلهم
تكفرون رجالا كفروا رجلا يعني الخوارج اذ كفروا عليا فالاول رواية
والثانية دراية قال عند الشافعي اقول قيد الخلاف في بسم الله في اوايل
السور مبني على ان المذهب تواتره قرانا في كل محل عند الشافعي لتوفر صيغتهم
بتجريد القران وقضاء العادة قطعا بعدم الاتفاق على مثله وتواتر كونه
قرانا في كل محل عند ابي حنيفة ومالك كما في ساير المكررات فاذا لم يتواتر ذلك
في محل ما لم يكن قرانا عندهما ولان التوصية بالتجريد انما تقتضي عادة تواتر
في الجملة لا تعلق ثبته في كل محل كما ظنه الشافعي لجواز كونه انها قد انزلت للفصل
والتبرك كما اختاره محمد وابو حنيفة على رواية ابي بكر الرازي وبهذا اخذ
المتاخرون ولهذا كتبت بقلم الوحي الى حين انزلت وانما كتبت بخط
ليعلم انها ليست من اول سورة ولا من اخرها والرواية شاهدة له حيث
قالوا ثم يتعوذ ثم يقرا ويخفي البسملة حيث ادخلوها في القراة فخطا
مالك في عدم اعتبار التوصية بالتجريد اصلا وخطا الشافعي في اعتبارها
في كل سورة مع الجواز المذكور لا يخفى منافي المبني الذي ذكره من الفساد لما مر
غير مرة ان المعتبر في القرانية تواتر كونه قرانا في المكررات تواتر كونه قرا
مكررا واما تواتر كونه قرانا في محل مخصوص فغير معتبر لا عندنا
ولا عند الشافعي لما عرفت ان الوضع والترتيب ظني لا قطعي ثم انهم
جعلوا تواتر النقل بين دفتي المصاحف دليلا على تواتر كونه قرانا

بناء

١٤

بناء على توصيتهم بتجريد المصاحف عن غير القران وذلك المجمل ايضا غير مخصوص
باحدى الطائفتين الا ان الشافعية حكموا بتكرر النقل بين الدفتين على تكرر القرانية
والحنفية انكروا ذلك وقالوا ان تكرر النقل في خصوص البسملة للفصل
بين السورتين كانها لا لتكرر قرانيتها وهذا لا ينافي الاتفاق في جعل
النقل بين دفتي الدفتين دليلا على القرانية مطلقا لان الحنفية لا ينكرون
قرانية ما في اوايل السور غاية انهم ينكرون تعدده قرانا ويقولون
انه اية واحدة كتبت مكررة لمصلحة اقتضتها فان قلت قد ضعف
الفاضل المحقق في شرح المختصر الاكتفاء بمطلق التواتر في القرانية من غير
اشتراط كونه في المحل المخصوص حيث قال وقد قيل على قولنا العادة
تقتضي بتواتر تفاصيل مثله لا نسلم ذلك نعم يشترط تواتر مثله في محل ما
واما تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم
جواز سقوط كثير من الايات مما ثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء في
ذلك بتواتره في بعض المحل وايضا يستلزم جواز كون بعض القران
المكرر قد اثبت مع انه ليس بقران في المحل المخصوص مثل ويل يومئذ
للمكذبين وفباي الاء ربكما تكذبان لانه تواتر في محل فجوز نقله في غيره
مكررا قلت فرق بين تواتر النقل في الجملة وتواتر النقل مطلقا عن قيد
الكون في المحل المخصوص وما ذكره من الضعف انما هو في الاكتفاء بالاول
لا يجري ما اورده اولا وثانيا واما الاكتفاء بالثاني فلا ضعف فيه لانه و
ان كان مطلقا عن قيد الكون في المحل المخصوص لكنه مقيد بقيد اخر
وهو تعلق النقل بتكرره في المكررات لما عرفت ان المعتبر فيها
هو ان يتواتر نقله مكررا قال اية من السور اقول يعني بانها اية
من كل سورة مصدرة بها وتلك السور مائة وثلث عشر فلا
جرم يكون مائة وثلث عشر اية من السور ثم ان الظاهر من

يعني تواتر النقل بين دفتي المصاحف

من كلامه خصوصا بقرينة التنظير بما هو اية تامة ان يكون البسملة اية تامة في اول
كل سورة عند الشافعي وفيه ان الصحيح من مذهبه على ما نص عليه في الكشف انها
مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة قال كررت للفصل اقول لما كانت
هذه العلة غير شاملة لما كتبت في اول الفاتحة عطف عليه قوله والتبرك فانه
شامل للكل قال وليست باية من سورة من السور اقول وفي بعض
شروح المغني لا يلزم علينا ان هذا الحد غير مطرد لان التسمية سوى التي
في سورة النمل لم يجعل من القران مع انها دخلت في الحد لانها كتبت في
المصاحف ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر الرازي ان الصحيح من المذهب
انها اية منزلة من القران لا التي من اول كل سورة ولا اخرها ولهذا كتبت
بقلم الوحي مع ان تجريد المصحف عن غير القران مامور به في قوله عم جردوا
مصاحفكم حتى منعوا عن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقران غيره و
لكن كتب بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من
اخرها بل انزلت للفصل بين السور وللابتداء تبركا بها قلت في هذا
الجواب نظر لان الرازي يقول انها اية واحدة نزلت للفصل بين
السور فلا يكون قرانا في اول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها
نعم يطرد الحد على مذهبه ايضا بل الجواب الصحيح ان يقال الحيثيات
ماخوذة في الحدود وانما لم يطرد الحد ان لم يكن المراد من الكتابة على
انه قران وليست التسمية كذلك بل كتابتها للفصل والتبرك بها الى هنا
كلامه ويرد على ما ذكره من الجواب الصحيح انه يلزم ح ان لا يكون البسملة
في اوايل السور من القران اصلا وهو خلاف المذهب فان المنكر
على المذهب الصحيح يكفر فانتفيتها في اوايل السور لا قرانيتها فيها مطلقا
وبالجملة ان في هذا الجواب تفريطا كما ان في الجواب الاول افراطا حيث تمسك
فيه بالكتب بقلم الوحي وموجبه ان يكون في اول كل سورة اية هي للقران

فيكون

فيكون مائة وثلث وعشر اية لا اية واحدة قال وجاز نكره بدلا اقول انما قال
جاز مع انه واجب اظهارا لما في مقابلة من قدم الجواز قال يعد زنديقا اقول عن
ثعلب ليس زنديق من كلام العرب ومعناه على ما تقول العامة ملحد ودهري
كذا في المغرب وقيل الزنديق معناه الزندي وزند كتاب مزدك الذي ظهر
في زمن قباد واباح الفروج فقتله انوشروان كذا في الحاشية المنقولة عن الشريف
الفاضل على شرح المفتاح ومن زعم انه معرب زن دين اي دين المرأة فقد
ابعد لفظا ومعنى وانما خص الزنديق من بين اصناف الكفار لانه مشتهر بتحقير
المصحف ولذلك قال الشاعر كانني مصحف في بيت زنديق قال او مجنونا اقول
يعني ان كان له قصد يعتد به يعد زنديقا والا فيعد مجنونا وفيه نظر لانه يحتمل
ان يكون جاهلا لما فيه من الفساد فان اكثر العوام بمعزل عن ادراك مثل ذلك الفساد
وعلى مقتضى الترديد المذكور يلزم درجه في قسم الزنديق ولا وجه له لان الفساد
في عمله لجهله لا في عقيدته فتامل قال المناسب لغرض الاصولي اقول كلام الشارح
في هذا المقام خارج عن سنن الانتظام لا تصديه باعتبار المناسبة لغرض الاصولي الا
صحيح في ان ساقه على عرف الاصوليين وما في اثناء كلامه من قوله ولا يسمى قرانا
في عرف الشرع ظاهر في التعميم لعرف غيرهم من اهل الشرع واخر كلامه حيث قال
مع انه يسمى قرانا ويحرم الخ يفصح عن سوق الكلام على اعتبار الفقهاء وهل هذا
الا خلط واضطراب كما لا يخفى على ذوي الالباب قال ان ابقي على عمومه اقول
يعني ان ابقي مفهوم ما نقل الشامل للكل والبعض على عمومه لان ابقي مفهوم
البعض لانه غير مذكور في الحد المذكور ودخول ما ذكر من الحروف والكلم انما يلزم
من عموم ما نقل لا من عموم البعض فالجواب بان المراد بالتعريف تعيين القران
العمل الذي هو مناط الاحكام فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا للحكم
من الاحكام الشرعية من حرمته على المحدث وتلاوته على الجنب بصوت
لان مبناه على اعتبار عموم البعض في ايراد السؤال واما الرد عليه بانه انما

واما المناسب لعرف الاصوليين ان يراد كل بعض يدل على الحكم فليتنبه لما عرفت
ان الشارح لم يفرق بين العرفين في ايراد كل ~~بعض يدل على الحكم فليس~~ ما اورده
فالجواب عنه بعدم الفرق بينهما ليس ببعيد عن الصواب كما لا يخفى قال يدخل
في الحد الحرف اقول يعني ان ابقي المفهوم المذكور على عمومه تتناول ما في القران
من حروف المعاني والتي تتركب عنها الكلم ولا يعتبر قرانا عند احد ومن زعم انه
قران عند القراء فقد اخطاء لانهم لا يقولون انه قران بل يقولون من القران
ويبحثون عنه وغيرهم ايضا يقولون انه من القران لكنهم لا يبحثون عنه
لعدم تعلق غرضهم به قال او الكلمة اقول يعني ان ابقي المفهوم المذكور
على حاله عمومه يدخل الحرف الواحد في الحد وان خص بما يتلفظ مستقلا قرينة
ان النقل اصالة انما يتعلق بالكلمة دون اجزائها فانه ينتقل تبعا في ضمنها يدخل
في الحد كلمة واحدة وليس واحد منها بداخل في المحدود على كليته قال في عرف
الشرع اقول كان حقه ان يقول ولا يسمى كل كلمة قرانا في عرف الاصولي لان
الكلام على ما هو المناسب لغرضهم وعرف الشرع اعم عن عرفهم فان عرف
المفسرين وعرف الفقهاء عرف الشرع ايضا قال وان خص بالكلام
التام اقول يعني هنا احتمال اخر هو المناسب لغرض الاصولي وهو ان
يخص بما هو دليل الحكم لا يقال لا دلالة في عبارة ما نقل عليه لانه مشترك فانه
لا دلالة فيها على ما ذكره ايضا مع ما فيه من البعد عن عرف العرف وتفسير البعض
بما له هو نوع اختصاص بالكل كما فعله الشريف الفاضل في حواشي التلويح
انما يجدي في تصحيح اطلاق السؤال على القدر المشترك بين الكل والبعض لا في
تصحيح حده بما ذكره كما لا يخفى قال خرج بعض ما ليس اقول فيه ان اللازم
خروج كل ما ليس بكلام تام والتوجيه بان اخرج البعض بالنظر الى قوله مع
انه يسمى قرانا لا يجدي لان حقه ان يقول خرج ما ليس بكلام تام مع ان بعضه
يسمى قرانا والظاهر ان لفظ بعض سهو من قلم الناسخ ويشهد عليه عدمه

في بعض

في بعض النسخ قال مع انه يسمى قرانا اقول يرد عليه انه ان اراد التسمية عند
كما هو مقتضى السياق لا ينتظم قوله ويحرم مسه لانه من الاحكام المنوطة لما هو القران
في اعتبار الفقهاء وان اراد التسمية عند الفقهاء كما هو المناسب للحاق الكلام فلا يناسب
المقام لان ساق الكلام على ما هو المناسب لغرض الاصولي لا على ما هو المناسب
لغرض الفقهاء وبالجملة فيبين سياق كلامه ولحاقه تجاذب وتدافع على ما اسلفناه
قبل هذا قيل لا يعطى حكم القران لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية
عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب ان دلت على حكم
شرعي لكن ذلك امر اخر متعلق بنظر الفقهية لا الاصولية ويدل على صحة ما ذكرنا
ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في ما ذكر في المبسوط وغيره
قال في اصوله ان ما دون الاية او الاية القصيرة ليس بحجة وهو قران يثبت
به العلم قطعا وكفى به قدوة اقول ان ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي
ليس بنقل بل استنباط وراي بما يدل عليه سياق كلامه فانه قال فبل هذا
فان قيل يكون حجة اثبت انه قران بدون النقل المتواتر قلنا الاختلاف
ان ما دون الاية غير معجز وكذا الاية القصيرة ولهذا لم يجوز ابو يوسف و
محمد الصلوة الا بقدر ثلث ايات قصار او اية طويلة لان المعجز السورة واقصر
السور ثلث ايات يعني الكوثر وابو حنيفة قال الواجب بالنص ما
تيسر من القران وبالاية القصيرة تحصل ذلك فيتادى فرض القراءة و
يكتفى الاكتفاء بذلك ثم قال وجاز بما ذكرنا ان ما دون الاية القصيرة ليس
بمعجز وهو قران يثبت به العلم قطعا انتهى وهذا صريح في انه استدل على
ما ذكره بما نقله قبله من قوله وهو قران انه من جنسه لان دلالة ما ذكره
ابو حنيفة انما هي على ذلك فلا دلالة فيما قاله على ما فهمه ذلك القائل ثم قول
شمس الائمة ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد محل نظر لما عرفت فيما سبق ان
الكلام في قولهما على الجائز المتعارف في اطلاق قراءة القران قال ويحرم مسه

ان

اقول لقائل ان يقول لا نسلم الحرمة متى ما ليس بكلام تام لانه ليس قران بل لانه جزء القران فان مس جزء القران من اجزاء الشيء مس لذلك الشيء ومس القران يحرم عليه فمس كل جزء من اجزائه يحرم عليه الا انهم اعتبروا الجزء الذي له نوع اختصاص بالقران فلا يشمل الحرف والكلمة فافهم قال و تلاوته على الجنب اقول وايضا لا يدل على ان ما ليس بكلام تام قران لان في حرمة تلاوته على الجنب يكفي كونه من القران ولا حاجة الى كونه مسمى بالقران قال الامام شمس الائمة السرخسي وتبعه صاحب الكشف وعلى هذا اي على التسمية من القران نقول لا تكره للجنب والحايض قراءة التسمية على قصد قراءة القران لان من ضرورة كونها اية من القران حرمة القراءة على الجنب والحايض قال وعلى ما دل عليه سياق اقول كانه غافل من التصحيح الواقع في كلام المص فلذلك اضاف الدلالة المذكورة الى سياق كلامه ولا يذهب عليك ان قوله فاعلم ان القران لما نزلت به جبرئيل ع م فقد وجد مشخصا انه صريح في ان المراد بما نقل بعد المجموع الشخصي لا المفهوم الكلي وبهذا تبين ان من بين ما ذكر بانه صريح فيما سياتي في موضع بانه لا يحصل معرفة القران الا بان يقال هو هذه الكلي ويقرا من اوله الى اخره وفي موضع اخر صرح بانه لا يعرف القراة الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص ويقرا من اوله الى اخره فان اريد بالمجموع المجموع وجب ان يراد بالحد ايضا ذلك فقد صار كمن استضاء بالمصباح عند طلوع الصباح فان المنتسح اظهر مما ذكر في بيانه لانه قابل لان يناقش فيه بان هذه الكلمات وهذا التركيب المخصوص يجوز اطلاقه على كل القران وعلى بعضه بان يرجع الضمير في قوله من اوله الى اخره في الموضع الاول الى الكلام المشتمل على الكلمات الدالة عليه وفي الموضع الثاني الى التركيب المخصوص وان كانت تلك المناقشة مندفعة بانه صدق الكلام على الظاهر بلا قرينة داعية الى ما ماله قال مجموع ما نقل اقول فيه بحث وهو

ان مجموع

ان مجموع ما نقل لا يصدق على احدى القراءات السبع لان باقيها ايضا مما نقل وقد سمعنا فيما سبق تفصيل هذا فقوله ولا يرد عليه شيء غير مسلم قال لانه جعله تعريفا اقول استدل بجعله قوله ما نقل الخ تعريفا للمجموع على ان المراد بما نقل مجموع ما نقل وفيه استدلال بالخفي على الظاهر لان ما من الالفاظ العامة فهو صريح في العموم وكون المراد من المعرف مجموع ما نقل انما فهم من السياق فهو مع كان فيه خفاء بالنظر الى العبارة عبارة التعريف ثم ان الاصل ان يعين المراد من المحدود بما في التعريف من المعنى لا العكس اذ في تكونه في التعريف نوع اختلال حيث يستعان فيه بمعرفة المعرف قال فان قيل اقول وجه تفريع هذا السؤال على ما سبق هو انه لما علم فيه ان المناسب لغرض الاصولي ان يكون المراد من القران المفهوم الكلي وقد كان المناسب لغرضهم ان يكون المراد من الكتاب ذلك المعنى توجه ان يقال هل يصح تفسير الكتاب بذلك المعنى بالقران المراد منه ذلك المعنى حتى يكون التعريف المذكور على وفق غرض الاصولي ومنشاء الاشتباه عدم العلم بكون القران حقيقة في المعنى المذكور فان صحة الاطلاق لا يدل عليه انه يجوز ان يكون ذلك من قبيل عموم المجاز ولا بد من العلم بكونه حقيقة فيه في صحة تفسير الكتاب بالمعنى المذكور فان قلت اليس في الكتاب ذلك الاشتباه قلت لا لانه من مصطلحاتهم فانهم جعلوه احدى الاركان المبحوث عنها في عرفهم وارادوا به ذلك المعنى الكلي الشامل للكل والبعض وليس القران كذلك وبهذا التفصيل اندفع ما قيل لا يخفى انه بعد ما صرح بان كلا من الكتاب والقران يطلق عند الا على المجموع وعلى كل جزء منه لا حاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب الا ان يراد من ذكره هنا التوطئة للسؤال الثاني ولا يذهب عليك ان لا مساس للسؤال الثاني للمقام الا بواسطة السؤال الاول فانه ناش من جوابه متفرع عليه والتدارك الاصل يستلزم استدراك الفرع كما لا يخفى قال بالمعنى الثاني اقول انما قال بالمعنى الثاني مع انه مذكور اولا بقوله فعلى ما هو المناسب سبب لغرض الاصولي

يكون المراد بما نقل الى اخره والمعنى الاول مذكور ثانيا بقوله وعلى ما دل عليه
سياق كلام المص المراد بما نقل الخ اقول لان كونه مذكورا اولا انما
هو بالنظر الى القران واما بالنظر الى الكتاب فانه مذكور ثانيا لانه ذكر قبله
ذلك المعنى الاول بالكتاب بقوله غلب في عرف الشرع على كتاب الله
ثم ذكر المعنى الثاني بقوله ثم كل من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين
قال فيلزم عموم المشترك اقول لا خفاء في انه انما يلزم ذلك من كونه
حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل ان لو اطلق لفظ القران في موضع واريد
به الكل والبعض معا لكن ذلك غير لازم مما ذكر فلا حاجة الى تدقيق ذكره قال ليس معنى
كونه الخ اقول لا شبهة في ان الامر كذلك لكن الشان في ارادة التنظير والتشبيه
في قوله كما انه حقيقة في الكل فانها ظاهرة في كونهما من واد واحد وليس كذلك فلا وجه
لذكرها كما لا يخفى قال فيكون حقيقة في الكل والبعض اقول يعني يجب بهذا
الوضع الاخير يكون حقيقة في كل واحد من الكل والبعض على السواء باعتبار
ذكر العام وارادة الخاص لا لخصوص ومن اوهم ان كونه حقيقة لذلك الاعتبار
بالنظر الى البعض حيث قال كونه حقيقة في البعض باعتبار اطلاق العام وارادة
الخاص لا لخصوص لا ينافي كونه حقيقة في الكل المشترك بينهما فقد اساء
في تحرير المقام وترتيب المرام قال ولا يكون من عموم المشترك اقول قال
في شرح التلخيص اذا اطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل
باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا
او رأيت رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد
وقع في على زيد انتهى وفيه بحث وهو انك اذا قلت رأيت انسانا تريد
بالانسان ما تعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود في الخارج
كيف فان المفهوم الكلي غير قابل لان يتعلق به الرؤية فلفظ انسان او رجل
في المثال المذكور مستعمل في غير ما وضع له بلا شبهة بقي ههنا موضع بحث
اخر وهو ان زيدا اذا اعتبر لا لخصوصه لا يصح عنه سلب الانسان لا لغة
ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازا بلا اشتباه واما اذا اعتبر لخصوصه

فيصح

فيصح ح سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه بحسب نفس الامر فينبغي ان لا يكون مجازا بلا اشتباه
ايضا لان من خواصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر ايضا على
ما حققه القاضي عضد الدين في شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ان لا يكون
ذكر العام وارادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك فان الشارح
في الشرح المذكور بعد الكلام الذي نقل عنه انفا ان هذا بحث يشتبه على كثير
من المحصلين حتى يتوهمون انه مجاز باعتبار ذكر العام وارادة الخاص ويعتبر
ايضا بانه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة
بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج
قال فلا بد ان يقال اقول هكذا اي بلا واو في النسخ التي رأيناها ومن نقله بالواو
ثم قال في توجيهه تقدير الكلام فلا بد ان يجاب وان يقال لان المعطوف لا بد له من
معطوف عليه فيقدر في كل مقام ما يناسبه وفيه زيادة تاكيد ومبالغة فقد
ارتكب بتمحل كما لا يخفى قال معلوم اي متعارف اقول يعني ان المراد من
المصحف معناه العرفي وهو معروف غير محتاج الى التعريف ولزوم الدور
على تقدير احتياجه الى التعريف ولقائل ان يقول لا دخل في صحة هذه المقدمة
لكون التعريف المذكور غير حقيقي فلا يتوقف اتمام الجواب الذي ذكره على كون
التعريف غير حقيقي ولا وجه لان يقال انه على تقدير كون التعريف المذكور
حقيقيا لا يكون المراد منه معناه العرفي او لا يكون ذلك المعنى ح مستغنيا عن
التعريف لان الاول تحكم والثاني سفسطة قال فان اتمام الجواب موقوف على
اقول هذا فيه نظر لان الجواب المذكور يتم بعدم كون التعريف المذكور حقيقيا ولا
يتوقف على كونه من قبيل تعيين احد محتملي اللفظ فان الاول اعم من الثاني
لتحققه بدونه فيما اذا كان التعريف لفظيا فانه ح ايضا يندفع المحذور
المذكور فيتم الجواب بلا ارتياب قال تفسير اللفظ الكتاب اقول
انما قال تفسيرا ولم يقل تعريفا لان المتبادر منه التعريف المصطلح والمراد

بهذا التعريف اللغوى على ما بينه بعطف قوله وتميزا له عن ساير الكتب او الكلام الازلى عليه و
نبه بذلك على ان مراد المص من التعريف فى قوله ان هذا التعريف من اى نوع من الانواع
التعريفات التعريف اللغوى لا التعريف المصطلح لان قوله فهذا تعيين احد محتمليه
يأباه وبهذا اتضح فساد ما قيل ظاهر كلام الشارح يشعر بان المذكور من قبيل
التعريف اللفظى الذى سماه فيما سبق تعريفا اسميا لكن كلام المص يدل على انه ليس
من قبيل ما سمى فى الاصطلاح تعريفا اصلا بل هو تعيين احد محتملى اللفظ الذى
قد علم السامع وضع اللفظ لهما **قال** وتميزا له **اقول** الضمير للكتاب والواو
على سبيل البدل ولا سماحة فيه كما توهم لان المراد منهما المعنى بقرينة اضافة اللفظ
اليهما ولا بأس فى رجوع الضمير الى المضاف اليه كما فى قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس
على ارجح القولين فى تفسيره **قال** ونحو ذلك كالتعبير عنه باسمه العلم **اقول** فلا بد
من معرفة ماهية المصحف **اقول** لا يقال لما نع ان يمنع هذا ويقول لم لا يكفى فى تعريفه بالا
لا انا نقول تجويز تعريفه بالاشارة يستلزم تجويز تعريف القران ايضا بالاشارة و
هو مناف لما فرض من جهالة ماهيته جهالة محوجة الى التعريف الحقيقى فافهم **قال** وهى موقوفة
على معرفته **اقول** فيه بحث وهو انه ان اراد توقفها على معرفة ماهية القران بالكنه فلا
نم ذلك ولا دلالة فيما ذكره بقوله ضرورة انه لا معنى له عليه وان اراد توقفها على معرفته
مطلقا اعم من ان يكون بالكنه او بالوجه فمسلم ولكنه لا يجدى نفعا اذ لا يثبت حينئذ لزوم الدور فانه
على تقدير توقفها على معرفته بالكنه **قال** لانه ايضا **اقول** لفظة ايضا لم تصب محزها
لان فى التعريف السابق عبارة القران مذكورة صريحا فلا وجه لان يقال ان ما ذكر
فى هذا التعريف كالذى ذكر فى ذلك التعريف عبارة عن الكتاب والقران نعم لو قيل
لانه ايضا متضمن بمعنى الكتاب والقران لان الوحى المتلو عبارة عنه لكان له وجه **قال**
عبارة عن الكتاب **اقول** بناء على ان التعريف فى الوحى للعهد والمعهود الكتاب
والقران ولا بد من الحمل على هذا والا لما صح التعريف لصدقه حينئذ على ما يكتب فيه ساير
الكتب السماوية والصحف الالهية وبهذا تبين ان المنع السابق الى الوهم من سوء الفهم

وماوقع

وماوقع فى بعض النسخ لفظ المرادف مقام العبارة لا يخلو عن مسامحة لعدم الترادف الحقيقى
بين المفرد والمركب **قال** ويخرج منسوخ التلاوة **اقول** انما خص خروجه بالبيان لان
الخارج بقيد المصاحف على تقدير ارادة معناه الاصطلاحى ليس الا هذا لان الاحاديث
الالهية تخرج بقيد المنقول بناء على ان المراد منه المنقول بلفظه والكتب الالهية تخرج
بقوله الينا والقراءة الشاذة والاحاديث النبوية تخرج بقيد التواتر فعلى تقدير
حمل المصحف على معناه اللغوى لا يحصل الاحتراز به عما نسخت تلاوته فيحتاج الى
تحصيل ذلك الاحتراز من قيد اخر فلذلك تعرض له خاصة فان بقاء باقى القيود
على حالها يقتضى السكوت عما يتعلق بها من الفوائد وبهذا اندفع ما قيل لا وجه
للاقتصار على بيان خروجه فان ساير الكتب السماوية والاحاديث الالهية و
النبوية والقراءة الشاذة ايضا واجبة الخروج فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة
ونظايره بما نقل الينا لكان احسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به
ما نقل على انه كلام الله تعالى وساير الكتب الالهية بالينا والاحاديث الالهية والشواذ
ومنسوخ التلاوة بتواترا ثم انه لم يحسن هذا القائل فى قوله لكان احسن لان
مفهومه ان يكون فى صورة الاقتصار ايضا حسن فلا ينتظم اول كلامه مع اخره
ثم انه قال ولا يبعد ان يقال اراد بمنسوخ التلاوة ههنا ما يشمل ساير الكتب السماوية
لان تلاوتها منسوخة ايضا وفيه نظر لان انتساخ تلاوة ساير الكتب السماوية كلها
غير مسلم فان منها ما لم يتطرق عليه التحريف والتغيير لعدم اشتماله على الحكم اصلا
كالزبور فانه مواعظ ونصايح وليس فيه شىء مما يتعلق بالاحكام فلا وجه للقول
بانتساخ تلاوته لان موجبه ان يكون الناسخ تلاوته وهو معزول عن ذلك **قال** فلا يحسن
فى التعريفات **اقول** نعم لا يصح فيه لكن فوات الحسن اهون من فوات الصحة
اللازمة على تقدير كون التعريف دوريا فلا وجه للجواب المذكور **قال** فان قيل
تعريف الاصول **اقول** حاصله دفع لزوم الدور بطريق اخر وهو ان التعريف للاصولى
والموقوف عندهم المفهوم الكلى فاللازم من ذكر المصحف فى التعريف توقف معرفة

اذ لم يوجد حديث متواتر اللفظ
والمعنى وعلى تقدير وجوده
لم ينقل فى الكتب متواترا
لعدم كتبة الاحاديث
فى زمن الاصحاب

القران بالمعنى المذكور على معرفة المصحف ومعرفة المصحف لا تتوقف على معرفته بل تتوقف
على معرفة القران بالمعنى الاخر فلا دور ومن قال ان الدور مدفوع لان الاصولي
لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف
على معرفته فقد اخطاء لان الكلام تتوقف معرفة المفهوم الكلي على معرفة المصحف
الكلام لكون التعريف المذكور له ضرورة ان المصحف مذكور في التعريف المذكور
ولا معنى لانكاره لان مبنى الكلام على ذلك **قال** قلنا لو سلم **اقول** اشار بقوله
لو سلم الى منع امكان معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي بناء
على احتمال ان يكون ذلك المفهوم الكلي من ذاتيات المجموع المذكور وانما قلنا بناء
على احتمال ان يكون اذ لا قطع لذلك لبقاء احتمال ان يكون صدق ذلك المفهوم
عليه صدقا عرضيا وانت خبير بان الاظهر بذلك الوجه لا يناسب المقام لان
مجرد الاحتمال لا يكفي في انتقاض التعريف على ان ثبوت تلك المقدمة يعني ثبوت
ان معرفة المجموع الشخصي بحقيقته موقوفة على معرفة المفهوم الكلي لا يكفي في لزوم
المحذور المذكور لان معرفة المصحف لا تتوقف على معرفة حقيقة القران بمعنى المجموع
الشخصي تفصيلا حتى يحتاج الى معرفة اثباته فتتوقف على معرفة المفهوم الكلي فيلزم
المحذور المذكور ثم ان ذلك المنع الضمني خارج عن قانون المناظرة لان المعترض بلزوم
الدور مستدل ووظيفته الاثبات وهذا الجواب من طرفه فلا يجوز له ان يتمسك
فيه بالمنع فان المنع وظيفة من يجيب عن لزوم الدور بل تشنيعه في جواب **قال** ابى
كتاب تزيد **اقول** اعلم ان اشتراك الكتاب بين الكتب اشتراك معنوي
كاشتراك الشي بين افراده بخلاف اشتراك القران فانه اشتراك لفظي بين المعنيين
المذكورين كاشتراك العين بين معانيه الوضعية فالتعريف المذكور على تقدير
كونه تعريفا للكتاب لا يكون تعيينا لاحد محتملي معنى اللفظ كما انه يكون لذلك
اذا كان تعريفا للقران بل يكون ح تعيينا لبعض افراد مفهومه الكلي ثم انه ليس
من قبيل تفسير اللفظ فالشارح ايضا لم يصب في عدم الفرق بينهما حيث

قال

قال فيما سبق ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القران وتمييزا له عن سائر
الكتب ونظمها في سلك تفسير اللفظ بتعيين احد معنييه المحتملين **قال** اي تمييز بخواص
اقول لما كان المتبادر من المتبادر عبارة التشخص التعين الشخصي كان ذلك مخالفا
لمراد المصنف لان المختار عنده على ما صرح به بقوله على ان الحق هذا ان يكون القران
علما للمعنى الكلي صرفه عن الظاهر المتبادر بجعل التشخيص المذكور على معنى
التمييز الشامل لتعيين احد المحتملين سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما
كليا والاخر جزئيا ومن وهم ان حمل التشخيص المذكور على التعيين الشخصي
مخالف لقوله فهذا تعيين لاحد محتمليه لم يفد وهم كما لا يخفى **قال** كما في قوله عم
اقول ذكر الصغاني فيما جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع
قيل ومن العجب ان اهل السنة استدلوا به على عدم خلق القران والخصوم
اجابوا عنه بان المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطنوا لكونه موضوعا وعندي
محل التعجب حكم الصغاني بان ذلك موضوع مع ان اهل السنة والجماعة تمسكوا
به في مطلب جليل وخطب عظيم عمت به البلوى والخصوم ارتكبوا في جوابه التاويل
والصرف عن الظاهر ولم يقدروا على التفوه بالطعن وهذا اقوى دليل
صحة الحديث المذكور واشتهرت فيما بينهم بحيث لم يبق مجال الطعن فيه و
الانكار فانه لو كان فيه نوع ضعف لما جاز عادة سكوت الخصوم عنه اي تكلمهم
مع كثرتهم وزيادة تتبعهم احوال الرواة وكمال قدرتهم على الوقوف
على احوال الاحاديث المروية لغرضهم من ماخذها وبالجملة فالحكم بان الحديث
المذكور موضوع مشكل جدا **قال** منافية للسكوت والافات **قال** منافاة
تلك الصفة للافة مسلمة واما منافاتها للسكوت فغير مسلمة لان السكوت
ترك التكلم مع القدرة عليه لا ترك ارادته فيجوز ان يريد المتكلم التكلم فيتحقق
تلك الصفة ولا يتكلم فيجتمع عنده السكوت مع تلك الصفة ويمكن ان يقال
انه سامح في عبارة السكوت حيث اراد بها عدم ارادة التكلم لا معناها الحقيقي

ومن قال اراد بهما يعني بالسكوت والآفة الباطنيتين بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر
عليه فكانه زعم ان للسكوت الحقيقي فردين ظاهرا وباطنا ولا يخفى فساده قال عبارة
عن ذلك اقول العبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا عبارة اي فسرتها
فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو
مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ومعنى كون الكلام
اللفظي الحادث عبارة عن ذلك المعنى القديم انه يفسره كما يفسر الالفاظ المعاني
التي قصدناه ومن قال معنى كونه عبارة عنه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر
على مبدائه فان النطق الظاهري في الانسان كما يدل على مبدا له يغاير العلم والقدرة
والارادة كذلك الكلام اللفظي في الباري تعالى يدل على مبدا له يغاير ساير الصفات
فقد تكلف حيث اخرج عبارة العبارة عن مدلولها الوضعي وحملها على المعنى
العام وهو دلالة الاثر على مبدائه فكانه غافل عن معنى العبارة قال لانا
التعريف اقول هذا الجواب مخالف لما ذكره في توجيه قول صاحب الكشاف
الكناية ان يذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له والتعريض ان تذكر شيئا تدل به
على شيء لم تذكره حيث قال ليس القصد الى تعريفهما حتى يعترض بان ذكر الشيء بغير
لفظه الموضوع له شامل للمجاز بل الى تميز احدهما عن الاخر ووجه المخالفة بين الكلامين
ظاهر والحق ما ذكره ثمه فان المقصود اذا كان تميز مفهوم عن مفهوم اخر مخصوص
يكفي فيه ذكر قيد يميزه عنه ولا حاجة الى ذكر قيود لا دخل لها في ذلك التميز انما الحاجة
الى ذكرها عند القصد الى تميزه عن جميع ما عداه ولكلام المص توجيه ستقف عليه
ان شاء الله تعالى قال لا بد وان يساويه اقول الواو عاطفة على مقدر يعني لا بد
ان يصدق على المعرف وان يساويه لما حذف المعطوف عليه عدل في المعطوف
عن الضمير الى الاسم الظاهر ومن قال في تقريره اي لا بد ان يصح وان يساوي
فقد تعسف كما لا يخفى قيل ويحتمل ان تكون تلك الواو لتاكيد اللصوق بين
اسم لا وخبره وليس بشيء على ما ستقف عليه عن قريب ثم ان ما ذكر على
راي المص وهو ان المساواة شرط صحة التعريف على ما ذكره في تعريف

الاصل

٢١

الاصل والمختار الشارح على ما بينه ثم عدم اشتراط صحة التعريف بها ولا احتمال لان
يكون مبنيا على ان المساواة شرط لجودة التعريف لان قوله لا بد يا باه اذ ح
يكون بدا عنها حيث يصح التعريف بدونها وقوله لا بد يجري مجرى لا محالة وهو من
البد مصدر الابد وهو سعة ما بين البد والجنب كان المعنى لا سعة ولا تجوز وكان
الواجب ان يقول لا بد من ان تحذف من فاذا قلت لا بد من كذا فانتصاب بد بلا و
من كذا او لم يتعلق من ببد كما تعلق بخير من قولك لا خيرا منه لك لانه لو كان كذلك لنون
بد ولم يجب بنيه كذا قال الامام المرزوقي في شرح قول الحماسي ومن يغتر بالاعراض
لا بد انه منا فقوله وكان الواجب ان يقول لا بد من ان تحذف من ظهر ان فيما نحن
فيه محذوفا فتعين كون الواو للعطف ولم يبق لاحتمال اخر مساغ فكانه قيل اي
المعجمين تعريف اقول فان قلت لا يكون التعريف ح من قبيل التعريفات المصطلحة لعدم
الجهالة المحوجة الى التعريف المصطلح لا من جهة الحقيقة ولا من جهة اللفظ فلا حاجة
الى رعاية شرط المساواة بذكر القيود التي لا حاجة اليها فيما هو المقصود من التعريف
ههنا قلت نعم ح لا يكون التعريف تعريفا مصطلحا ويكون الغرض منه تعيين احد محتملي
بذكر ما يميزه عن المحتمل الاخر لكن لما كان ذلك التعيين بايراد التعريف الاسمي للمعرف
روعي فيه شرايط التعريف المصطلح فذكر ساير القيود لتحصيل شرط المساواة
اللازم للتعريف الاسمي وبالجملة ان ما اورده المص تعريف اسمي في الحقيقة لكن لم يقصد
به تعريفا بل قصد به تعيين احد محتملي لفظ الكتاب او القران فمن حيث
انه تعريف اسمي في الحقيقة روعي فيه شرايط التعريف المذكور فذكر القيود
المعتبرة في تحقق مساواته للمعرف ومن حيث انه لم يقصد به تعريف المبهم
لكونها معلومة بدونه لم يبال من ذكر المحذف فيه فتامل قال على ان التشخص
لا يحد اقول لم يرد انه لا يقبل التحديد لانه ظاهر الفساد بل اراد انه لا يحد لان
يكون موصلا الى معرفته بتشخصه وقد نبه الشارح على ذلك في تعليل ثم انه
محل بحث اذ يرد عليه انه ان اراد به الحد المصطلح كما هو الظاهر من تعليله

لانم الجواب اذ لا يلزم من انتفاء التحديد المصطلح انتفاء التعريف المصطلح
وان اراد به التعريف المصطلح وان اراد به مطلق حد كان او رسما كما
هو الظاهر بحسب المقام لانم التعليل لان المذكور فيه هو الحد المصطلح
والشارح وقف على هذا الخلل في تفهيم كلامه وتتميم مرامه ولكن اتسع
الخرق على الواقع ثم ينطبق توجيهه على الواقع وتفصيل ذلك انه
حمل التحديد على التعريف المصطلح مطلق بقرينة المقام وتكلف في توجيه
التعليل وتصحيحه الى تقدير حيث صورته هكذا ان الحد يعني التعريف
المصطلح مطلقا لا يفيد ذلك لان غايته وهو الحد التام لا يفيده واذا
لم يفده هو مع كونه الكمل فعدم افادة غيره بطريق الاولى ولا يذهب
عليك انه مع ما فيه من التكلف الظاهر غير تام لان كون الحد التام اكمل
غير مسلم فان الرسم التام المشتمل على جميع الذاتيات والعرضيات
اكمل منه على ما صرحوا به قال كالتعبير عنه باسم العلم اقول وذلك مثلا
اذا جاء رجل من الحج واردت ان تعرف من هو فسالت عنه فقيل هو زيد فانه
يحصل لك العلم بان الجائي من الحج من هو بالتعبير عنه باسمه العلم وبهذا ظهر فساد
ما قيل فيه بحث لان السامع ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسم العلم قبل
سماعه لم يحصل له معرفة به لامتناع حصول الحاصل وكذا ان لم يعرفه وكونه
مسمى به قبل ذلك لاشتراط فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له قال مقومات
الشيء اقول اراد بالشيء المتشخص بدل عليه قوله متشخصاته والمراد بالمقوم
ما له دخل في القوام وقوام المتشخص باجزاء حقيقته ولا دخل فيه للتشخص
فان تاثيره في التعين والتميز لا في القوام ومن غفل عن هذا قال اراد
بالشيء ماهية المتشخص او اراد به المتشخص على حذف المضاف اي ماهية الشيء والا
فالتشخص من مقومات المتشخص ولا يشتمل عليه الحد التام قال مركب اعتباري
اقول الاعتباري هنا ما يقابل الحقيقي وفائدة التوصيف به الاشارة الى

سهوله

سهولة الاطلاع على اجزاء المركب لا ما يقابل الوجودي كما توهم وقيل انما حكم بكون
التشخص اعتباريا بالكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا لان المركب من الاعتباري
وغيره اعتباري لوضوح فساده فان من يقول بكون التشخص جزءا من المتشخص
لا يقول باعتباريته ومن يقول بكونه اعتباريا لا يقول بجزئيته من المتشخص واما الجمع
بين القولين يعني القول باعتباريته والقول بجزئيته فلا ينبغي ان يصدر عن عاقل
وعلى تقدير تسليم صحته فتوصيف المركب به ضايع لا يجدي نفعا في هذا المقام
كما لا يخفى على ذوي الافهام قال هو مجموع الماهية والتشخص اقول لا خفاء في
ان التركيب بهذا المعنى متحقق في كل متشخص له تشخص زايد على حقيقته ضرورة
انه ح يكون للتشخص دخل في هذية ذلك المتشخص وكل ما له دخل في هذية شيء فهو
داخل في هوية ذلك الشيء فيكون هويته مركبة عن حقيقته وتشخصه ومن اثبت
للواجب تعالى تشخصا زايدا لا بد له من القول بدخول ذلك التشخص في هوية الواجب
ولا يلزم التركيب في الواجب تعالى لان الدخول في الهوية لا يستلزم الدخول في
الحقيقة ولزوم التركيب في الواجب على التقدير الثاني ومن اشتبه عليه حقيقة
الحال ولم يفرق بين التركيب في الهوية والتركيب في الحقيقة وزعم ان الثاني
كالاول في حق الواجب تعالى محال عند القائلين بزيادة تشخصه على حقيقته فقد
اخطأ وبنى على زعمه هذا يعني قول الشارح التشخص مركب اعتباري محمول
على المهملة التي في قوة الجزئية فان كون بعض التشخص مركبا اعتباريا يكفي
لنقض القاعدة الكلية وهي ان التشخص لا يحد اصلا اذ لو حمل على الايجاب
الكلي لم يستقم في الواجب تعالى لان تشخصه وان كان زايدا على ماهيته عندنا
لكنه غير داخل في هويته اذ لا قائل بالتركيب فاتجه عليه ان يقال ان اردت
انه لا قائل بالتركيب في ماهية الواجب وحقيقته تعالى فم ولكن اللازم على تقدير
دخول التشخص في هويته التركيب في هويته لا التركيب في ماهيته وحقيقته
وقد عرفت الفرق بينهما وان اردت انه لا قائل بالتركيب في الواجب

سواء كان ذلك التركيب في حقيقته او في هويته فغير مسلم كيف فان القائلين بزيادة
تشخصه على مهيته لا بد له من القول بالتركيب في هويته على ما بيناه القايل نقول
ان القول باحدهما قول بالاخر معنى فلا حاجة بنا الى نقل التصريح بالقول الثاني من
القائلين بالزيادة فان قولهم بالاول كفى به نقلا فيه وان اردت ان القول بالتركيب
في الواجب وان كان ذلك التركيب في هويته خطاء في حد نفسه لا ينبغي القول به فلا كلام
فيه الا انه لا يجدي نفعا لان الكلام في تحقق القول المذكور من القوم لا في صحته وخطائه
كما لا يخفى قال تعريف المركب الاعتباري لفظي اقول اراد باللفظي ما هو المتبادر منه
يدل عليه قوله والكلام في الحد الحقيقي فان مقابل الحد الحقيقي مع التعريف اللفظي المعروف
لا مع التعريف الاسمي فالمنع الضمني الذي اشار اليه بقوله ولو سلم متعلق بالمقدمة
الاولى ومعناه لا نم ان تعريف المركب الاعتباري لا يكون الا لفظيا لا بالمقدمة
الثانية واذا تقرر هذا فقد اخطاء من قال انه يعني قول الشارح ولو سلم اشارة الى
منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لانه
مسلم لا يمنع ومقرر لا يدفع وكذا من قال يحتمل ان يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى
المتعارف ويكون قوله لو سلم اشارة الى منع المقدمة الاولى ويحتمل ان يحمل
اللفظي على الاسمي والحقيقي على ما يكون تعريفا للموجود كما هو راي المص والشارح و
يكون لو سلم اشارة الى منع المقدمة الثانية اذ لا دليل في كلام اصحاب هذا التوجيه
على ادعائهم انه تعريف حقيقي قال فمجموع القران مركب اعتباري اقول
هذا صريح في ان المراد من الاعتباري ما يقابل الوجودي لانه اراد بالمجموع مجموع
الالفاظ المقروة لا مجموع مهية القران وتشخصه يدل قوله والى ما ذكره في تخصيصه
من التكلفات دلالة ظاهرة قال فح لا حاجة اقول يعني على تقدير ثبوت ان
تعريف المركب الاعتباري لا يكون الا لفظيا لا حاجة الى ساير الخ اذ يكفي
ان يقال ان القران مركب اعتباري وتعريف المركب الاعتباري لا يكون
الا لفظيا فتعريف القران لا يكون الا لفظيا ومن ههنا تبين ان المنع الضمني

متعلق

متعلق بالمقدمة الاولى قطعا ضرورة ان متعلق المنع والتسليم لا يكون
الا واحدا واتضح فساد ما قيل في بيان القول المذكور اي حينئذ كان الكلام
في الحد الحقيقي ولا شك ان مجموع القران مركب اعتباري كفى ان يقال ان القران لا
[illegible] لانه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي ولا يبقى حاجة الى ما ارتكبه المص
من التطويل بلا افتقار وذلك ان مدار كفاية ما ذكره على صحة المقدمة القائلة
ان تعريف المركب الاعتباري لفظي ضرورة انه على تقدير عدم صحتها لا يتم
قوله وهو لا يحد بالحد الحقيقي فلا بد مع بناء الكلام عليه بصرف الاشارة
في قوله فح الى وقت ثبوته قال وان ذكر معها الوضعيات اقول فان قلت
ان اراد الوضعيات المتشخصة او الشاملة لها فلا وجه للقطع بعدم وجوب
دوام صدقها لان الوضعيات المتشخصة لا يمكن زوالها عن المحدود المتشخص
وان امكن زوالها عن المهية فيجب دوام صدق الحد الذي ذكر فيه تلك
على المحدود وان اراد الوضعيات الغير المتشخصة فلا وجه للتنويع بين شقي
الترديد في بيان الفساد لان المحذور المذكور في الشق الاول مشترك بينهما
قلت نختار الثاني ونقول ان في الوضعيات الغير المتشخصة ما يستلزم التشخص
وان لم يكن سببا له فعلى تقدير ذكره في الحد يحصل التميز في الجملة فلا بد من
بيان فساد اخر للشق الثاني غير الفساد المذكور في الشق الاول قال فلا يكون
حدا اقول اراد بالحد ما يكون جامعا ومانعا لا على اصطلاح المنطقيين فلا مانع
عن ذكر الوضعيات فيه ومن وهم ان الوضعيات المتشخصة من ذاتيات التشخص
وعرضيتها انما هي بالنسبة الى المهية فقد وهم اذ لا خفاء ولا نزاع في خروجها عن
مهية التشخص انما النزاع في نفس التشخص فالقائلون بكونه وجوديا ذهبوا
الى دخوله في مهية الشخص قال الوضعيات المتشخصة اقول اراد بالتشخص
التعين في الخارج بقرينة ان الكلام في تحديد القران الشخصي بهذا المعنى واراد
بالتشخص التعين بحسب الخارج فلا ينافيه احتمال الشركة فيه بحسب العقل وبا

فلا ينافي

ماله مدخل في التشخص بهذا المعنى ولذلك قال والحق تنويع الهذا النظر وبهذا ظهر
فساد ما قيل ذكر العوضيات المشخصة لا يشخص الحد وكذا الاحتمالها عند العقل
ان يكون لآخر واجيب بان الغرض منه رد قول المستدل لامكان زوالها فهو
كلام الزامي لا تحقيقي قال لا بما يفيد تعيينه اقول فان قلتم ان الحد اذا لم يميزه بحسب
العقل عن جميع ما عداه كيف يميزه بحسب الوجود عنها قلت لا بعد فيه
فان انضمام القيود قد يبلغ الى حد يخصص المقيد في فرد معين ويمتنع صدقه
على فردين لا بحسب الخارج فقط بل بحسب العقل ايضا مع بقاء الابهام فيه
بحسب العقل كما اذا قلت الذي جاءك اليوم وحده قبل كل احد فانه يمتنع
صدقه على شخصين في الخارج والعقل لا يجوز ذلك ضرورة ان القيد المعتبر
فيه اعني التقدم على كل احد غيره يمنع عنه فيخص في زيد مثلا ومع ذلك
فيه ابهام المكلفين لبقاء تجويز العقل ان يكون ذلك عمرا بدلا عن زيد
واحتمال الشركة المعتبرة في الكلية يعم هذا الجواز وبهذا التفصيل اتضح فساد
ما قيل انك اذا قلت في جوابه من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده
قبل كل احد افاد تميزه بحسب الوجود اذ يمتنع ان يوجد في الخارج شخصان
موصوفان بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك
ظاهر وما خفي على من قال ان الحد اذا لم يميزه بحسب العقل كيف يميزه
بحسب الوجود من جميع ما عداه انتهى حيث اخطأ في قوله اذ لا امتناع
فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر مرتين مرة في حكمه بعدم الامتناع فيه بالنظر
الى العقل ومرة في وصفه ذلك الحكم بالظهور قال انما يحصل بالاشارة
اقول اما حصول امتيازه عن جميع ما عداه بحيث لا يمكن اشتراكه
بين كثيرين بحسب العقل بالاشارة فظاهر ضرورة ان في المشار اليه ما
يمنع العقل عن تجويز الشركة بين كثيرين وهو اعني التشخص و
الاشارة تعلق له واما عدم حصول ذلك الامتياز بغيرها كالتعبير
عنه باسم

عنه باسم العلم فلعدم المانع في مدلوله عن ذلك التجويز فان مسماه وان كان مشتملا
على ذلك المانع لكن لا دلالة فيه عليه نعم فيه دلالة على تعين ما ولكنه غير كاف في المنع
المذكور كما لا يخفى فان قلت اليس هذا مخالفا لما سبق من قوله لان معرفته لا تحصل
الا بتعيين مشخصاتها بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم قلت لا لان
المراد من المعرفة ثمة معرفته بوجه يمتاز به عما عداه بحسب الخارج لا معرفته بوجه يمنع
العقل عن تجويز شركته بين كثيرين والتعبير عنه باسم العلم ونحوه يشارك
الاشارة في افادة تلك المعرفة دون المعرفة المرادة ههنا ومن ذهب عليه هذا
الفرق توهم المنافاة بين الكلامين على تقدير ارادة الحصر العقلي الحقيقي ثم انه قال
لا غير تاكيد للحصر المذكور ودفعا لذهاب الوهم الى الحصر الاضافي والعجب انه بعد
كيف ذهب اليه من قال الحصر الاضافي بالنسبة الى التعريف فلا ينافي قوله سابقا
بالاشارة او نحوها وهكذا الكلام في قول المص اذ معرفة كل منها موقوفة على
الاشارة انتهى على ان عبارة المص نص لا يقبل التاويل لان التوقف لا يستعمل
كالحصر في الحقيقي والاضافي كما لا يخفى قال المص فاعلم ان القران اقول وتفصيل ذلك
ان القوم ترددوا في ان القران هو العبارات المخصوصة المشتملة على الهيئة المخصوصة
والنظم المخصوص ليس الا مع قطع النظر عن خصوصية المحال او هو هي مع خصوص
المحل الاول الذي هو جبرئيل عليه السلام مثلا فعلى الاول نقول ان المقرو بالالسن لحالها
هو عين القران وانما جاء التعدد من المحال من غير تاثير لها في تعددات القران
وتشخصاتها المعتبرة فيه على هذا المذهب واعتبر فيه بزيد المتشخص فان تعدد
الامكنة والازمنة لا يقدح في شخصيته ولا يقتضي تعدده بحسب شخصيته المعتبرة
فيه وان كان زيد من حيث انه في هذا المكان غيره من حيث انه في ذلك المكان وبا
هذا التعدد راجع الى تعدد المكان لا ان يكون في ذاته المشخصة تعدد فكذا القران
في هذا المعنى وان كان بينهما فرق من وجه اخر وهو ان شخصية زيد يمنع وقوع الشركة
فيه وشخصية القران على هذا التقدير لا يمنع الشركة فيه فان القائم بهذا اللسان

فان وكذا القايم بذلك اللسان كما ان القايم بلسان جبرئيل عم فان وليس هذا من
انتقال الاعراض في شيء ومن هذا صح حلوله في محليين في زمان واحد ولم يصح حلول زيد
في مكانين في زمان واحد وانما نشأ معنى شخصية المعتبرة فيه انه وصل في خصوصية
الى حد لا يقبل ان يكون عبارات اخرى و على هيئة بل هو بحيث لا يقبل التعدد
الا بحسب المحال ومعنى قولنا ان القايم بهذا اللسان هو عين القرآن القايم بلسان جبرئيل
عم او بلسان اخر هو عينه من حيث القرآنية وان كان غيره من حيث المحل وهذا كما
ان زيدا انسان وعمرا انسان كذلك نقول القايم بهذا اللسان قرآن والقايم بذلك قرآن
وكما انهما متحدان من حيث الانسانية وكذا هذان متحدان من حيث القرآنية فظهر
لك مع هذا ان شخصيته بالمعنى الاول لا ينافي كليته على الوجه الذي قررناه ولم يلزم ايضا انتقال
الاعراض عن محالها اصلا ولا هو شبهة هذا على الاحتمال الاول واما على الاحتمال
الثاني فنقول ان المقروء القايم بهذا اللسان ليس عين القرآن القايم بلسان جبرئيل عم
لانه اعتبر في قرآنيته خصوصية المحل فلا يكون القايم بمحل اخر عين ذلك بل يكون
مثله بمعنى انه اذا جرد العبارات المخصوصة عن خصوصية المحل يكون الباقي امرا واحدا
بالذات مشتركا بينهما اشتراك الانسان بين زيد وعمرو وعلى هذا ليس الامر الكلي
المشترك هو القرآن بل العبارات المخصوصة على هيئة مخصوصة امر كلي له افراد
واحد تلك الافراد الذي هو القايم بالمحل الاول من حيث هو قايم به هو القرآن وعلى
الاول الامر المشترك هو القرآن والمقروء القايم بكل محل فرد له وعلى هذا التقدير
ايضا لا يلزم انتقال الاعراض فان القرآن قايم بالمحل الاول ولم ينتقل والقايم بالسنتنا
امثاله ثم ان ما ذكر في تعريفه من الاوصاف شديد الانطباق على الاول واذا اردنا
تطبيقه على الثاني احتجنا الى تكلف بان نقول المقروء القايم في هذا اللسان مثلا
وان كان مثل القرآن لا عينه لانتفاء خصوصية المحل المعتبر في قرآنيته لكن لا خفاء
في ان القرآنية التي هي وصف اللفظ انما الركن الاصلي فيها احد الجزئين اعني هذه العبارات
المخصوصة وخصوصية المحل التي هي جزء اخر تابع للاول على ما لا يخفى فالمنظر الى

اتحاد

الى الجزء الاصل وصفوه بتلك الاوصاف وبهذا الاعتبار يكفر من انكر قرآنيته الموجود
بالالسن فان متوجه الانكار هو خصوصية العبارات المنتظمة على احسن اسلوب لا
خصوصية المحل بل قلما يخطر ببال المنكر هذا التدقيق والا فالقايم بالالسن على ذلك
التقدير لا يكون عين القرآن على ما عرفته وعبارات القوم وكلمات الشرع و
احكامه تنادي على حقية الاحتمال الاول للاجماع على ان سورة البقرة التي قرأها
زيد قرآن يكفر منكرها ويجوز بها الصلوة ويحرم للجنب والحايض قراءتها مع ان
الصلوة لا تجوز الا بقراءة القرآن بالنص القاطع والاجماع من اهل الاسلام
وكذا لا يحرم للجنب الا قراءة القرآن الى غير ذلك وكفاك حجة على حقية الاحتمال الاول و
ضعف الاحتمال الثاني احتياج الشارح الى ذلك التكلف وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام
لانه من مهام المرام قال القايم بلسان جبرئيل عم اقول اراد اجراء الكلام على
ما هو المتعارف بين الانام من ان الالفاظ تقوم بلسان المتلفظ فلا ينافي الحكم بالحقيقة
قايمة بالهواء الحامل للصوت قد حققه الشارح في ساير كتبه قال المص فيكون التشخص
للحد اه اقول ظاهره مختل لان كون التشخص للحد لا يجعل دليلا له بل يجعل دليله
هو ان التشخص للحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها دليلا له ويقال
ان القرآن لا حد له لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة والقراءة وقد نبه الشارح على
ذلك في تحريره حيث قال بعد ما قرر الدليل على ان التشخص لا يقبل الحد وكذا القرآن
لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى اخره ويقال هو
هذه الكلمات بهذا التركيب قال ضرورة ان الاعراض يتشخص بمحالها اه
اقول فان قلت فما وجه قول المص فان الاعراض تنتهي تشخصاتها قلت
الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط فانه يفهم منه
ان لا يكون محال الاعراض من جملة مشخصاتها قلت اراد المص بالتشخص معنى
المخصص الى حد لا يقبل التخصص بعد ذلك التعدد الا من جهة المحل بقرينة سياق
كلامه حيث قال فنعني بالتشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي تدخل في هذا التركيب

المخصوص وطاقة حيث قال كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها في
تعين القصيدة بدون ليس بمعنى التشخص فلا يفهم من كلام المص المعنى المزيف
فلا ينافي ما ذكره الشارح قال لا مشاحة في الاصطلاح اقول اخطأ المص مورد
هذا الكلام فان القوم لم يريدوا به الرخصة العامة حتى يجوز لكل احد ان يستعمل
مصطلحات القوم على مغايرة الاصطلاحية المشتهرة فيما بينهم ويقول اني اصطلحت
على هذا ولا مشاحة فيه كيف فان تلك الرخصة تؤدي الى اختلال كلي كما لا يخفى ولذلك
قال بعض المحققين ان مخالفة الاصطلاح بلا ضرورة في قوة الخطاء عند المحصلين
و قال الفاضل الشريف في بحث التقابل من حواشي شرح التجريد ان مخالفة المشهور
من غير ضرورة مستقبح جدا عند المحصلين بل ارادوا الرخصة في الجملة يعني يجوز
للاحداث احداث اصطلاح غير مصطلحات القدماء ولا حجر عنه قال لا يمكن معرفة
حقيقته الا اقول يعني افادة تلك المعرفة للغير لان الكلام في التعريف وتحصيل المعرفة
للغير لا في تحصيلها مطلقا اعم من ان يكون لنفسه او لغيره وانما لم يمكن بالقراءة بدون
الاشارة لما عرفت ان التعريف افادة العلم لمن لم يعلم حقيقة المعرف ماذا فلا بد
فيه من امرين تصور الحقيقة المطلوبة وتعيين انها المطلوبة ولذلك قالوا ان التعريف
وان كانت من قبيل التصور لكنها لا يخلو عن حكم ضمني والاول منهما يحصل بالقراءة
والثاني لا يحصل الا بالاشارة او ما يقوم مقامها وقد عرفت فيما سبق ان المعرف
اذا كان امرا شخصيا لا يقوم مقام الاشارة شيء اخر وبهذا اندفع ما قيل يكفي
في تعريف حقيقة القراءة ان يقرأ من اوله الى اخره بحيث يحصل هيئة اجتماعية
في خيال السامع ولا حاجة في ذلك الى ان يشار ويقال هو هذه الكلمات بهذا
الترتيب قال ويقال هو هذه الكلمات اقول اخر الاشارة عن القراءة ههنا
وقدمها في قوله لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى
اخره تنبيها على عدم الفرق بينهما في المعنى فان الاشارة موخرة معنى سواء
قدمت في الذكر او اخرت ولا خلل في تقديمها في الذكر لعدم وقوع التعبية المذكور

اشارة

اشارة الى انه لا قصور في كلام المص حيث قدم الاشارة على القراءة وقال واما معرفة القرآن
فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرء من اوله الى اخره ومن العجب قول من
قال فيه اشارة الى قصور عبارة المص حيث قدم الاشارة على القراءة والمناسب العكس
حيث وهم وفهم عكس المراد ومن يضلل الله فما له من هاد واما ما ذكره من ان الواو
للترتيب فليس في كلام المص ولا الشارح ما يقتضي ترتيب احدهما على الاخر فلا يجدي نفعا في
دفع ما قاله القائل المذكور بل لا وجه له لان يذكر في مقابلته لانه لو دل الواو على الترتيب
لكان تقديم الاشارة على القراءة فاسدا وليس كلامه في الفساد بل في عدم الاولوية
وقوله والمناسب العكس صحيح فيه وكفى في ذلك تقديم ما حقه التأخير على ان المص اتى
في موضع اخر من كلامه هذا بالفاء بدل الواو حيث قال فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو
التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى اخره ان قلت فما وجه ذلك الفاء قلت كانه جوز تقدم الاشارة
في الخارج ايضا على تقدير تخصيصها بالقراءة بان يقال في جواب السؤال عن حقيقة القرآن مثلا
هو هذا التركيب المخصوص الذي نقرأه فيقرأ عقيب ذلك القول قال ولا يخفى ان
في تعريفه الخ اقول اراد الكلام الذي ذكره في تحقيق الجواب بقوله على ان التشخص لا يحد كانه يريد بيان
ان الجواب السابق على تقدير ان لا يكون القصد الى التعريف الحقيقي بل الى تعيين احد محتملي
لفظ القرآن وهذه الضميمة لتأييده تدفع احتمال ان يكون القصد الى التعريف الحقيقي
ليتقرر كون القصد الى تعيين احد محتملي اللفظ ولكنها لا تصلح لذلك اذ لا يندفع بما ذكر
فيها احتمال القصد الى التعريف الحقيقي ~~والقصد الى التعريف الحقيقي~~ انما يندفع به
احتمال القصد الى تعريف الحقيقة والقصد الى التعريف الحقيقي اعم من القصد الى تعريف
الحقيقة اذ يجوز ان يكون المقصود تمييز المعرف عما عداه لا بيان حقيقته وانت
خبير بان مرجعه الى ما ذكره سابقا بقوله والحق ان الشخص يمكن ان يحد ولذلك لم يذكر
ما اراده صريحا وبهذا تبين فساد ما قيل ان مراده ان الكلام في تعريفه اللفظي بحيث
يحصل حقيقة مسماه من حيث هو كذلك عند السامع لا مجرد ان يمتاز عنده عن غيره
قال من التأليف المخصوص اي ابا ونباء اقول اراد به ههنا مجرد التمثيل للحقيقة في
عدم صدقه على الصرف وعدم صدقه عليه وما يتعلق به من الكلام بالنقض والابرام

بعزل عن هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام فلا وجه للتعرض له قال الا بتعدد المحال
اقول في الحصر نظر لانه كما يتعدد بتعدد المحل كذلك يتعدد بتعدد الزمان مع اتحاد المحل كما اذا
قرا شخص واحد في زمانين ولا يمكن التوجيه بان المراد بتعدد المحال ما هو الاعم من التعدد
الحقيقي والاعتباري لانه يأباه التفصيل الاتي بعيد هذا حيث يقول بل عند الاكثر لا تعدده
الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير تشخصا حقيقيا لا يتعدد
اصلا فان قوله حتى اذا انضاف الخ صريح في ان مراده التعدد الحقيقي قال من التاليف الخصوص
اقول انما صور الكلام فيما له تاليف من الكلمات الكثيرة لانه مظنة ان يتعدد بدون تعدد
المحل فان عدم تعدد حرف واحد او كلمة واحدة بدون تعدده ظ فكان التعرض لما فيه
كثرة التاليف اهم وكلما ازداد التاليف ازدادت قوة ذلك الظن ولذلك لم يكتف الشارح بذكر
المصرع الاول من القصيدة بل قال الى اخر القصيدة ومن لم يتنبه لذلك قال ظاهره يوهم ان ما ذكره
يتوقف على تاليف بين الكلمات الكثيرة وليس كذلك لان مجرد قوله قفا نبك الخ في هذا المعنى
على ان يكون اللافظ محل الالفاظ وليس كذلك فان محلها الهواء على ما بين في محله والحمل على
المساهلة واجراء الكلام على ما هو المشهور بين الانام المتبادر الى الاوهام يأباه المقام لانه مقام
تحقيق وبيان قال لا يتعدد اصلا اقول قيل ان سياق الكلام يدل على ان القران من قبيل ما لا
تعدد له الا بتعدد المحال وفيه بحث لان في القران وجوه قراءات مختلفة حتى بزيادة الكلمات و
نقصانها وتبديل بعضها باخرى فاما ان يقال مجموع القران عبارة عن تلك القراءات
اجمعها حتى لو قرا احد بقراءة واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة ان يقال انه قرا القران
وحكم بحنثه ان حلف انه يقرا مجموع القران وبعدم حنثه ان كان حلف انه لا يقراه والظاهر
ان هذا خلاف العرف والشرع واما ان يقال هو عبارة عن تمام ما يشتمل على الواحدة
المعينة من تلك القراءات وهو تحكم او على واحدة منها على الاطلاق فيتعدد ذاته بدون اعتبار
المحال وجوابه انه بقي ههنا احتمال اخر هو الحق وهو انه عبارة عن تمام ما يشتمل على كل واحدة
معينة منها واحدى فرادى فان قلت هذا يلزم تعدد مجموع القران قلت اما تعدده
كتعدد الكلي بتعدد جزئياته فلا واما تعدده كتعدد المسمى بزيد مثلا ولا باس فيه فان الكلام
ليس في نفي هذا التعدد على ان قوله واما ان يقال هو عبارة عن تمام ما يشتمل على الواحدة

الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال قال الا بتعدد والا فكذ اقول ح

يمكن

جزئياته

المعينة

المعينة من تلك القراءات وهو تحكم محل مناقشة وذلك ان القران قد نزل على لغة قريش
ثم اذن بتلاوته بسائر اللغات بسؤال الرسول عم وكذلك الحال في القراءات المختلفة باختلاف
الاعراب فان المنزل واحد المشتمل منها واذن بالباقي بسؤاله عم على ما ذكره صاحب الكشف
فعلى هذا لو قيل انه عبارة عن تمام ما يشتمل على واحدة معينة منها وهي القراءة المنزلة
لا يلزم التحكم لظهور رجحانها على سائرها قال ظاهره تعريفه اه اقول وذلك ان من للتبعيض
وضمير منه للكلام فان ابقي التعريف على ظاهره يصدق على المجموع الشخصي دون المفهوم
الكلي لان السورة بعض من المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي وانما يصدق عليه بتقدير
المضاف اي بسورة من جنس الكلام وذلك اخراج للتعريف عن ظاهره وهذا بيان ما ذكره
الشارح وههنا امر اخر وهو عدم انتقاض التعريف على تقدير كونه للمجموع الشخصي بصدقه
على الابعاض المشتملة على سورة متعددة كالنصف مثلا وبيانه ما ذكره عضد الملة
والدين في شرح المختصر بقوله فان التحدي وقع بسورة من كل القران اي سورة
كانت غير مختص انتهى وقال الشارح في حاشيته على الشرح المذكور فلا يصدق على
النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتامل يريد ان يقول
لا يصدق عليه انه منزل للاعجاز باية سورة كانت من كل القران لانه لم ينزل للاعجاز
بالسور التي في النصف الاخر ومن لم يفرق بين الامرين خلط البيان الثاني بالاول
وقال لان من تبعيضية والسورة المنكرة عامة لعموم التحدي وظاهر ان الذي كل
سورة بعض منه مجموع القران ليس الا قال الا ان يقال المراد اه اقول قال عضد
الملة والدين في شرح المختصر فيتناول كل القران وكل بعض منه وهذا اقرب الى
غرض الاصولي وهو تعريف القران الذي هو دليل في الفقه انتهى يعني ان واحدا منهما
غير مطابق لغرض الاصولي اما الاول فلان الاستدلال بالابعاض دون الكل واما
الثاني فلان كل بعض ليس مما يستدل به الا ان الثاني اقرب لغرضهم لصدقه على الا
التي يستدل بها بخلاف الاول فانه لا يصدق يصدق على شيء منها والشارح لعدم
وقوفه على هذا المعنى قال في حاشيته التي علقها على الشرح المذكور بمكان كونه اقرب

خلاف

ابعاض

عبارة

بالمناسب ثم اعترض عليه بانه لا خفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرانا في
عرفهم فالمراد بسورة من جنسه اقول اللازم من صدق التعريف المذكور على كل
بعض منه ان يكون السورة المتحدى بها من جنس ذلك البعض في البلاغة ولا شيء
فيه فان كون شيء من جنس شيء اخر في امر عبارة عن عدم قصور الاول عن الثاني في
ذلك الامر فلا ينافيه كونه اجل منه لا كون ذلك البعض من جنس السورة المتحدى بها
في البلاغة والفرق بينهما واضح اذ يصح على المعنى المذكور ان يقال للقدر المعجز من القران
انه من جنس القدر القاصر عن حد الاعجاز في البلاغة ولا يصح ان يقال ان القدر القاصر
عن حد الاعجاز وغيرها انه من جنس القدر المعجز منه هذا كلام صدر في دفع السوال بان
الكلمة الواحدة بل ازيد منها كيف يكون من جنس السورة المتحدى بها وما يليها في البلاغة
وسياتي بيان ما هو الحق باذن الله تعالى ومن الناظرين في هذا المقام من قال في كل من كلام
المحقق والشارح بحث اما في الاول فلان قوله وكل بعض منه شيئا منها على توجيهه
لانه لما اراد بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعريف الا مقدار
السورة واقله ثلث ايات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المسطور
في الكتب وهو لا يتصور الا في ذلك المقدار كما قرر في موضعه واما في الثاني فبوجهين
الاول انك قد عرفت الان انه لا يصدق على مثل قل وافعل وعلى ازيد من ذلك الثاني
انك قد تحققت فيما سبق ان ذلك يسمى قرانا في عرف الاصوليين ولا يذهب عليك ان منشا
بحثه المتروك حمل العلو في قول المحقق في البلاغة والعلو على الطبقة الاعلى المعني بانها
حد الاعجاز ومراده العلو في الفصاحة على ما لوح اليه الشارح ههنا حيث قال المراد
بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة ومما يدل على ان المراد ليس ما فهمه انه حينئذ يكون
قيد بسورة من جنسه لغوا لعدم صدق التعريف معه على تقدير حمله على المعنى المذكور
على اقل من مقدار السورة والحال بدونه كذلك فان قوله الكلام المنزل للاعجاز يصدق
على مجموع القران وعلى كل قدر سورة منه ولا يصدق ما دونه وزيادة القيد المذكور
لتعميم صدق التعريف على ما دون قدر السورة وعلى تقدير حمله على المعنى المذكور لا يصدق
التعريف مع ذلك القيد الا على ما صدق عليه بدونه فيفوت الغرض من زيادته ومن

ههنا

ههنا تبين ان دراية الايراد على الارادة لا على المراد ومنشا بحثه المخصوص
الذي هو عن زيادة قيد المثل في قول الشارح على مثل قل وافعل او
الغفول عن فايدته وذلك ان الشارح انما اتى به للتعميم لما ليس من قبيل الامر
وما لا يتعلق بالاحكام من الكلمات الواقعة في القصص ونحوها ولا يشتبه
على من له ادنى دربة في الاصول ان غرض الاصولي لا يتعلق بما لا دخل له في
الاحكام ولا يبحث عنه في كتبهم ومن العجايب في هذا المقام ما سبق الى بعض
الاوهام من ان ما دون السورة في اعلى الطبقة من البلاغة ومع ذلك يمكن معارضته
للبشر بانيانهم بمثاله فيها وان كان تحكيمها واقعا ليت شعري هل يوض ذلك
القايل يكون تلك الطبقة مرتبة الاعجاز كما يفهم من نقله تلك المقدمة عند تقرير
الاعتراض الذي تصدى لدفعه بما ذكر وعدم تعرضه له في تقرير الجواب فيقع
في غلط فاحش وتناقض صريح كما لا يخفى او ينكره فيكفيه منعه ويضيع ساير
المقدمات فيلزمه ان يترك المهم ويذكر ما لا حاجة اليه في تمام الجواب والله اعلم بالصواب
فان قلت الامر من صدق التعريف على المعنى المذكور على كل بعض من القران
ان يكون كل قدر سورة منه غير قاصر في البلاغة والفصاحة عن كل منه
وهو مشكل بمثل قيل يا ارض ابلعي ماءك الاية فانه بعض منه
وليس كل قدر سورة من القران من جنسه في البلاغة والفصاحة
قلت لا اشكال فان كل قدر سورة من القران بل كل بعض منه من جنس
يا ارض ابلعي في البلاغة والفصاحة نظرا الى نفسه ومقامه والتفاوت بينهما
بزيادة اشتمال الخواص والمزايا ونقصانه راجع الى قصور في المقام حيث
لم يتحمل الزيادة الا في الكلام لان شرط بلاغته تمام مطابقته لما تقتضيه المقام
حتى لو اشتمل على زيادة خاصية وفضل مزية لا تقتضيه المقام لا يحط
عن درجة البلاغة بحكم من جاوز حده شابه ضده فلا خفاء في ان مقتضيات
بعض المقام يكون قليلا ومقتضيات بعضه كثيرا فلا جرم يكون الكلام

المسوق للاول اقل اشتمالا للخواص والمزايا من الكلام المسوق للثاني ومن ههنا
تبين وجه قول الشارح في حاشية شرح المختصر والسورة تماثل المجموع فيصدق
انها من جنسه فان قلت اذا كان كل بعض من القران في اعلى طبقات البلاغة فما
وجه تخصيص التحدي بمقدار السورة قلت وجه ذلك ان المعارضة للبشر
يمكن في اقل من مقدار السورة لعدم الوصول الى حد الاعجاز فان الاصول
الى اعلى درجات البلاغة لا يستلزم البلوغ الى حد الاعجاز لان حد الاعجاز متجاوز
عن حد اعلى درجات البلاغة ولا درجة فوق اعلى درجاتها والا لا يكون
ما فرض انه اعلى اعلى بل لان اعلى درجات البلاغة بالنسبة الى بعض الكلام
لا يصلح ان يكون حدا للاعجاز بسبب قلة اشتماله للخواص والمزايا لعدم
تحمل المقام اكثر منه ولنكتف بهذا القدر من التنبيه على المرام فان كشف
الاستار عن اسرار هذا الكلام يستدعي زيادة بسط لا يتحمله المقام
ونورد فيما حققه في موضع يليق به بعون الملك العلام **قال**
المنزل للاعجاز **اقول** لا يقال ان غاية الانزال ليس هو الاعجاز بل بيان
التوحيد والشرايع والحكمة العملية والعلمية ولزم من ذلك الاعجاز
لانا نقول نعم ان بيان التوحيد والشرايع غاية الانزال ولكن الاعجاز
ايضا غاية له ولا منافاة فان غايات انزال القران وفوايده مما لا غاية
له ولا دلالة في قوله للاعجاز على حصر غاية الانزال فيه **قال**
على معرفة القران **اقول** واما الجواب عن لزوم الدور بان الموقوف
على معرفة السورة تصور القران بحقيقته وما يتوقف عليه معرفة السورة
تصور القران بوجه ما فالموقوف غير الموقوف عليه فلا محذور
فمشترك الورود لمن ايضا ان يقول الموقوف على معرفة المصحف تصور
القران بحقيقته وما يتوقف عليه معرفة المصحف تصور القران بوجه ما
فقول المص لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ينتظم بهذا الجواب ايضا

فلذلك

الوصول

فلذلك لم يلتفت اليه الشارح وذكر ما هو مخصوص لدفع المحذور المذكور
عن تعريف ابن الحاجب **قال** بل هو بعض **اقول** يعني ان السورة المذكورة
في تعريف القران محمولة على معناها اللغوي العام الشامل لما في غير القران
من السور فلا يلزم الدور لعدم توقف معرفة ذلك المفهوم العام على معرفة
القران وغلبتها في عرف الشرع على ما في القران من بين السور كغلبة
الكتاب عليه من بين الكتب على تقدير ثبوتها لا يضر لان ذلك لا يوجب
هجر مفهومها اللغوي بحيث لا يراد منها في مقام اصلا فان قلت على تقدير ثبوت
غلبتها على طائفة من القران المترجمة يكون استعمالها في مفهومها الاصلي العام
الشامل لما في غير القران يكون عدولا من الظاهر الى الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفي
قلت ذلك امر اخر لزومه ليس كلزوم الدور والغرض بيان اندفاع الدور لا
تصحيح التعريف من جميع الوجوه وتخليصه عن الخلل كله والحق انه على تقدير
ثبوت الغلبة المذكورة يكون السورة مثل المصحف فكما يمكن التفصي عن
الدور بحملها في هذا التعريف على المعنى العام كذلك يمكن التفصي عنه في
التعريف السابق بحمل المعنى العام له والتفرقة بينهما تحكم فيكون الجواب
عنه بهذا الوجه ايضا مشتركا وانما قلنا على تقدير ثبوت غلبتها لان
كلام الشارح في شرح الكشاف حيث قال يريد يعني صاحب الكشاف بقوله
السورة الطائفة من القران المترجمة تعميم سورة القران والا فالسورة اعم
بدليل ما سبق ان من سورة الانجيل سورة الامثال وما يجيء ان ساير
ما اوحى الله تعالى الى انبيائه سورة مترجمة السور ظاهر في خلافه ولكن ما ذكره
خلاف الظاهر لان حق العام ان يعرف على عمومه فان معنى الخصوص
المستفاد من الاضافة مستغنى عن التعريف الا يرى ان من اراد تعريف
ديباجة الكشاف كان يكفيه ان يعرف مطلق الديباجة وليس الامر على تقدير
غلبة السورة في عرف الشرع على طائفة من القران المترجمة كذلك فانه

يكون لها حقيقة مخصوصة غير مفهومها العام فعلى من يريد تعريف تلك الحقيقة
ان لا يذكر فيه ما يدل على تلك الخصوصية ومن ههنا يتبين ان التعريف الواقع في
الكشاف حيث ذكر فيه من القران ظاهر في ان السورة حقيقة عرفية
في سورة القران واما ذكره الشارح بقوله والا فالسورة
اعم ليس بتام اذ لا يلزم من ثبوت ذلك العموم بحسب المفهوم اللغوي ان
يكون المراد تعريف سورة القران لجواز ان يكون المراد تعريف المفهوم
العرفي للسورة والفرق بين المرادين ظاهر فالاولى على تقدير
عدم ثبوت المفهوم العرفي لها على ما نبهت عليه انفا **قال** مترجمة **اقول**
الترجمة بفتح التاء والجيم هو بيان لغة بلغة اخرى والمراد منه ههنا بيان
اول السورة واخرها بعبارة مغايرة لها وهي قوله قول الرسول عم
وللاشارة الى هذا المعنى قال مترجم ولم يقل مبين ومن لم يتنبه لذلك
قال في تفسيره اي مبينة ثم زاد عليه قوله اوله بالابتداء بالتسمية واخره
بالانتهاء اليها ان كان قرانا او نحو ذلك ان كان غيره ولم يدر ان مفهوم
السورة لا بد ان يكون معتبرا على وجه ينتظم المذاهب كلها في البسملة
اذ لا وجه لتفسيره على وجه يختص ببعض المذاهب فيها وعلى تقدير ما ذكر
لا ينتظم التعريف مذهب الشافعية فيها لانه انما يصح على تقدير خروج
البسملة من السور وهو خلاف قوله على ما عرفت فيما
سبق **قال** اوله واخره **اقول** لقد اصاب حيث عدل
عن عبارة الزمخشري في الكشاف وهي المترجمة لان صحة التعريف
ح موقوفة على ان يراد بها معنى المسماة باسم اصطلاحي على ما دل عليه
قول الشارح في شرح الكشاف ومعنى المترجمة المسماة
باسم كسورة الفاتحة وسورة البقرة وبه يقع الاحتراز
عن عدة ايات من سور كالعشر والحزب ولا يرد مثل
اية

اية الكرسي لانه مجرد اضافة لا تسمية ولا تلقيب انتهى ولا دلالة في عبارة
المترجمة عليه بدون القرينة وهي مفقودة ههنا فيجب ان يحترز عنه في التعريف
وايضا المعرف ههنا مطلق السورة الشاملة لسور الانجيل
والزبور وكون السور فيهما مترجمة بالمعنى المذكور غير ظاهر لا يقال
عدل عما ذكر في الكشاف هربا عن القصور المذكور ولزمه محذور
اخر وهو صدق التعريف على الاية لانا نقول لا نم ذلك فان المترجم في الاية
هو الاخر دون الاول اذ به يحصل التمايز بينهما وترجمتها للتمايز ليس
بخلاف السور فان اوايلها ايضا مترجمة فان الترجمة فيها ليس لمحض
التمايز بينها بل لها ولبيان ترتيب الايات وذلك يقتضي ترجمة اوايل
السور وتعينها **قال** توقيفا **اقول** اي تبيينا وتعليما يعني من جهة
الشارع لانه الذي يبين ان من ههنا الى ثمه سورة قال الشارح في حاشية
شرح المختصر بعد بيان معنى التوقيف على الوجه المذكور ولا يخفى ان
الاية ايضا كذلك اذ لا معنى للمترجم اوله الا المبين وبيان اول الاية واخرها
بالتوقيف لا غير فالاولى ان يقال هي الطائفة المترجمة المسماة باسم خاص
انتهى وقد قدمنا لك ما يكفي في الوقوف على ما فيه من وجوه الخلل فتامل
قال ولهذا احتاج **اقول** يعني لما في مفهوم السورة من العموم لسور ساير الكتب
المنزلة احتاج من عرف القران بما ذكر الى قيد مخصوص لها بالسور القران ولا
عليك ان هذا الكلام صريح في انه لولا ذلك العموم في مفهوم السورة لما احتاج
الى ذكر القيد المذكور في تعريف القران وليس الامر كذلك فان الحاجة قايمة
سواء كان ذلك العموم في مفهوم السورة او لم يكن خصوصا على تقدير ان
يكون التعريف لمجموع الشخصي اذ به يخرج بعض القران عن الحد على ما بيناه فيما
سبق واما على تقدير ان يكون التعريف للمفهوم الكلي الشامل للكل و
البعض فالحاجة الى القيد المذكور لافادة السورة من جنس

يذهب

الاول في زعمه صدق التعريف
على الاية والثاني في ظنه ان معنى
المترجم هو المبين والثالث
في تصحيح تعريف صاحب
الكشف

الكلام المنزل في البلاغة وقيود التعريف لا يلزم ان يكون
كلها للاحتراز والشارح لما قصد تمشية كلامه على كلا التقديرين
حيث قال وعلى التقديرين لزوم الدور ثم جاء يناقش في كلامه
على كل واحد من التقديرين المذكورين ومن غفل عن هذا
قال في دفع ما قيل الاحتياج الى قوله منه ليس لتمييز سورة القران
عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنس في البلاغة ان تقدير
الجنس انما هو على تقدير الجنس ان لا يكون الحد ودكل القران بل الكلي الشامل
للكل والجزء ولو منع الحصر يعني الحصر المستفاد من قوله انما هو
على تقدير ان لا يكون الحد ودكل القران فاي حاجة الى بيان ان السورة من
جنس الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه يريد ان بقوله ان
الحاجة الى البيان المذكور والى تقدير الجنس لاجله على تقدير ان يكون التعريف
المذكور للمفهوم الكلي اذ بذلك يظهر شموله للكل بعض فانه لولا ذكر التقدير
والبيان لكان الظاهر المتبادر اختصاص التعريف بالكل لعدم نسبة السورة
الى كل بعض واما على تقدير ان يكون التعريف لمجموع الشخصي فلا حاجة الى
البيان المذكور ولا على تقدير الجنس لاجله كما لا يخفى بل نقول اعني في رد
ما ظهر من كلام الشارح لا حاجة الى القيد المذكور في تحصيل التخصيص مخصوصه
بدونه بقوله للاعجاز بناء على ان الاعجاز من خصايص القران من بين
الكتب المنزلة فاضافته الى السورة المستفادة من قوله للاعجاز بسورة
خصصها بسورة القران ومن الناظرين في هذا الكتاب من لم يفهم هذا
المعنى فاسد عدم الفهم الى فهمه حيث قال ومن لم يفهم معنى
العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض بان الكلام في
سورة يتعلق بها الاعجاز فكيف يشمل سور الانجيل والزبور
وكم من عايب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

قال ونورد

قال ونورد الجانة اقول لما توجه على كلام المصنف ان يقال ان البحث ان كان على
معناه الاصطلاحي فليس بيان الاقسام منه لان الاقسام المذكورة وان كانت من
الاعراض الذاتية للدليل السمعي كما سبق الاشارة اليه لكن بيانها ليس من البحث
المصطلح لما عرفت فيما سبق انه عبارة عن اثبات العرض الذاتي للدليل السمعي
فلا وجه لايراده في احد البابين وان كان على معناه اللغوي فالتعريف ايضا
من جملة المباحث فلا وجه لاخراجه عنهما دفعه الشارح باختيار الاول ومنع عدم
كون بيان الاقسام منه لان تقسيم الدليل السمعي الى الاقسام المذكورة يتضمن اثبات
تلك الاقسام له في الجملة فمعنى البحث الاصطلاحي متحقق في بيان الاقسام كما انه متحقق
في بيان الاحوال بخلاف التعريف فانه بمعزل عن البحث بالمعنى المذكور كما لا يخفى
قال والمراد من الاحوال اقول جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان جميع مباحث
العربية تتعلق لافادة الاحكام فلا وجه لتخصيص بعضها بالايراد ههنا دون
بعض مع اشتراك الكل في علة الايراد وتقرير الجواب نعم ان مطلق التعلق
لافادة الاحكام موجود في جميع مباحث العربية لكن المعتبر ههنا مزيد التعلق
لها لا مطلق التعلق وتلك الزيادة لا توجد في كلها ولما نشأ من هذا التقييد
سؤال بان يقال ان من المباحث المذكورة ما له مزيد تعلق بتلك الافادة مع انها
غير مورودة ههنا كالتعريف والتنكير فان القاعدة القائلة المعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت عين الاولى مدار لكثير من الاحكام ولا يخفى ان لمباحث التعريف
والتنكير مزيد تعلق لها تدارك دفعه بزيادة قيد اخر وهو ما ذكره بقوله و
لم يستوف في علم العربية وجه الدفع ان مباحثهما وان كانت متعلقة
لافادة الاحكام بتعلق زايد لكنها مستوفاة في علم العربية فلذلك لم تورد ههنا
والمراد من الاستيفاء مباحثه في علم العربية ان لا يبقى له حال من احواله المتعلقة
بافادة الاحكام غير مبحوث عنها في علم العربية فلا يتجه المناقشة بمباحث الاشتراك
والحقيقة والمجاز لان لها احوالا تتعلق بافادة الاحكام غير مبحوث عنها

مطلب

لم تقرر لم

في علم العربية على ما يتفق على تفاصيلها بأخذ نحو من قال في دفع هذه المناقشة
ان قول الشارح بناء على الاغلب فقد تعسف بما لا يخفى وبما ذكرناه من التفصيل
اتضح فساد ما قيل لما ورد على ما ذكره الشارح انه يقتضي تناول اللفظ لجميع
مباحث العربية لان التعلق قد يكون قريبا كما في الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون
بعيدا كما في الاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك ولا يمنع التعلق
في الثاني الا من لم يشم رائحة من العربية دفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق بافادة
الاحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام فيخرج الاعراب والبناء
ونحوهما بالضرورة اما فساده اولا فلما عرفت ان التعلق لافادة الاحكام
في بحث التعريف والتنكير قريب لا بعيد واما ثانيا فلانه على تقدير كون التعلق
فيهما بعيدا يخرجان باول القيدين فلا يحتاج لاخراجهما ولا لاخراج نحوهما الى القيد
الثاني فلا انتظام لقوله دفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق بافادة الاحكام
مع عدم البيان في علم العربية على التمام الخ مع سياق كلامه ثم ان الشارح ضمن
كلامه المذكور الاشارة الى ان المراد ليس ما هو المتبادر من قول المص الباب الاول
في افادة المعنى وهو ان يكون الافادة محمول المسئلة في جميع مباحث الباب الاول
اذ ح يكون معنى ايراد الجملة ايراد احواله التي هي عبارة عن الافادة وفساده
ظاهر فان كثيرا من الاحوال ليست بافادة نعم متعلقة بها كما سيظهر من المباحث
الاتية فالمراد من الابحاث المورودة ههنا بيان الاحوال المتعلقة بالافادة
لا بيان الافادة نفسها **قال** لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير **اقول**
الاعراب والبناء مثال للخارج بالقيد الثاني ومن غفل عن هذا اعترض بان
التعريف والتنكير مما له تعلق بافادة الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى وغير ذلك فكيف يستقيم قوله
لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير ثم تصدى للجواب وما اتى
الا بشيء عجاب حيث قال ان البحث عنها استطرادي ولذا قال الشارح
هنالك

هنالك لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر
من ان النكرة اذا اعيدت نكرة الخ ولا يذهب عليك ان ما ذكره الشارح بقوله
لما انجر الكلام هو وجه الاستطراد لا وجه الايراد فافهم المراد والله الهادي الى
سبيل الرشاد **قال** وان تعلقت بافادة المعنى **اقول** يعني ان ذلك التعلق
لا يكفي في ايراد مباحثه في هذا الكتاب بل لا بد من امرين زيادة التعلق المذكور
وعدم كون بيانه مستوفى في علم العربية فبعض تلك المباحث يخرج بالاول و
بعضها بالثاني ولما انجر على ذلك ان يقال ان فيما ذكر من اعتبار القيدين المذكورين
تكلفا مستغنى عنه لان الظاهر من اضافة المباحث الى الكتاب اختصاصها به و
التي ارتكب الى التكلف المذكور لاخراجها ليست مما يختص به بل تعمه وغيره
اورده وعبر عنه بقوله لا يقال تضعيفا له ثم دفعه بما ذكره بقوله لانا نقول
ومن قال دفعه بقوله لا يقال فقد سهى بما لا يخفى **قال** لا يقال المراد **اقول**
وفي الحواشي المنسوبة الى الفاضل الشريف يعني لم عدلت عما يقتضيه ظاهر
الاضافة من تخصيص المباحث بالكتاب دون السنة والاجماع وعممت بقولك ما له
مزيد اختصاص فكانه غفل عن الاشارتين الواقعتين في تقرير السؤال
والجواب بقوله وهذه تعم الكتاب وغيره وبقوله وكذلك المباحث المورودة
في الباب الاول لانهما تناديان على ان حاصل السؤال ما قررناه آنفا لا ما ذكره
ذلك الفاضل **قال** لانا نقول وكذلك **اقول** تفصيل الجواب ان التخصيص الحقيقي
لا يصح ان يراد ههنا اذ لا يكون المباحث المذكورة المعدودة في الباب الاول بل
الثاني ايضا من مباحث الكتاب لتناولها السنة ايضا كالاعراب والبناء فلا بد
من المصير الى ما ذكر من اعتبار القيدين المذكورين فمعنى قوله وكذلك المباحث
المورودة الخ ان المباحث المورودة في البابين المذكورين كالمباحث المتروكة في عدم
٢٠ الاختصاص بالكتاب فعلى تقدير ارادة الاختصاص بالكتاب من الاضافة لاخراج
المباحث المتروكة يلزم ان يخرج المباحث المورودة في البابين المذكورين ايضا
واللازم باطل فكذا الملزوم **قال** ولهذا قيل **اقول** تاييد لما ذكره يعني

يعني لعدم اختصاص المباحث المورده في البابين المذكورين توجه على ما اختاره
المص ان فيه اخلالا بحق الترتيب من حيث ان تلك المباحث لما كانت مشتركة بين
الكتاب والسنة كان حقها ان تؤخر عنهما والمص قدمها على السنة فاحتيج الى
الاعتذار عنه بان المص نظر الى تلك المباحث لما كانت بالنظم ونظم الكتاب كان
متواترا محفوظا دون نظم السنة ناسب ان تذكر عقيبه قال يريد ان اللفظ
اقول لما ذكر المص ما في المتن من قوله لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم
اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات وتعرض لبيان المراد من النظم ووجه
العدول عن اللفظ اليه وما يتعلق به واهمل بيان وجه الحصر وكان ذلك
ايضا مما يهم بيانه تعرض له الشارح واصاب في تقديمه على ما يتعلق بالنظم وان
كان النظم مذكورا في المتن مقدما لان ما يتعلق بالنظم انما ذكره الشارح تتميما لكلام
المص في الشرح فكان حقه ان يذكر بعد الفراغ عن تتميم ما ذكره في المتن وبهذا ظهر
وان خفي على من قال ان الشارح ذكر التقسيمات اولا ثم ذكر تفسير النظم وما
يتعلق به على خلاف المتن قال الدال على المعنى بالوضع اقول يعني بواسطته
سواء كان ذلك المعنى الموضوع له او غيره ضرورة ان غير التقسيم الاول
بالنسبة الى مطلق المعنى الشامل له ولغيره على ما ستقف عليه وتفريع التقسيمات
كلها على هذا الاصل على ما افصح عنه تصويره بالفاء حيث قال فتقسيم اللفظ
الى ... يقتضي اخذه على وجه ينتظم كلها والتوجيه بان الفاء في ... باعتبار انما وقع هاهنا
للملابسة ولا شك ان التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع
له يتناول المجاز تكلف بارد بل تعسف شارد مبناه على ان يكون الاستعمال
في المعنى الموضوع له لازما للمجاز ولا صحة له كما لا يخفى فمن قال ذكر المعنى يعني
في قوله لابد له من وضع للمعنى باسم الظاهر دون الضمير دونه لئلا يعود
الى خصوص المعنى المذكور اولا فيخرج المجاز ليس موضوعا للمعنى الاول هو
عليه لقد اصاب واخطأ من خطأه قائلا وجب ان يراد بالمعنى في للمعنى المعنى
المذكور

فان اللفظ المجازي
صح

المذكور اولا وهو المعنى الموضوع له وان يرجع ضمير فيه وعليه الى المعنى الذي
هو عبارة عن الموضوع له فيخرج المجاز فلابد من خروجه لان الكلام في اللفظ الدال
على المعنى بالوضع قال من وضع للمعنى اقول اراد جنس المعنى فلذلك عبر عنه
بتعريف الجنس وفائدته تظهر في قوله واستعمال فيه فان الضمير في فيه يرجع الى جنس
المعنى على ما ستقف عليه ومن لم يتنبه لذلك قال الظاهر ان المراد بالمعنى التاخير
الاول وعلى هذا اتى بالظاهر في موضع الضمير فلو نكر الثاني ليتعين ذلك لكان اولى
لان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالغالب ان الثاني عين الاول ثم انه اخطأ حيث
زعم ان المعرفة اذا اعيدت نكرة يتعين كون الثانية غير الاولى وليس الامر
كما زعم لان الاصل ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كالعسر المذكور في قوله تعالى
ان مع العسر يسرا او اعيدت نكرة كالقوم في قول الحماسي صفحنا عن بني
ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا
والنكرة اذا اعيدت معرفة كالرسول في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة
للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كان
او مؤخرا واما النكرة اذا اعيدت نكرة كاليسر المذكور في الاية المزبورة
كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا
يلزم ان يكون الثانية عين الاولى بل لان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت
ضرب تعين بان لا يشركها غيرها فيه فلا تبقى نكرة والامر بخلافه ومن رام
في هذا المقام زيادة كشف وتحقيق فعليه بالكشف والتحقيق قال واستعمال
فيه اقول الضمير راجع الى المعنى الذي كما نبهت عليه من ان المراد منه جنس المعنى
لا المعنى الموضوع له لعدم المساغ له اذ يكون المعنى لابد له من وضع للمعنى
الموضوع له ولا وجه له كما لا يخفى وبهذا تبين فساد ما قيل يلزم ان يكون المراد
من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين المذكورين لانه ان

هذا بناء على ان الاصل
في التعريف ان يكون للجنس
وحمله على العهد بمعونة
القرينة منه

ذكر هذا القول مولانا خسرو
ورده لكن رده مردود
بما ذكرناه انفا منه
اريد

الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز لانه ليس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له
وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم يستعمل في المعنى المدلول
عليه بالاشارة قال فتقسيم اللفظ بالنسبة اقول لا شبهة في ان التقسيم الاول
بالنسبة الى المعنى الموضوع له وان كان ساير التقسيمات بالنسبة الى المعنى العام
له ولغيره فلذلك قال ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول والضمير في له يرجع
الى المعنى المذكور وهو مطلق المعنى لا المعنى الموضوع له بخصوصه اذ يكون
المعنى فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه الموضوع له ان كان باعتبار وضعه للمعنى
الموضوع له ولا يخفى ما فيه والضمير في قوله فيه ايضا راجع الى المعنى المذكور
فينتظم اعتبار كل تقسيم اقسام ذلك التقسيم بلا تكلف ومن غفل عن هذا
قال الاولى ترك قوله له لئلا يختص بالدال مطابقة اذ اللفظ الدال على معنى
اعم من ان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى او مما يلزم ذلك المعنى
كالمعاني المجازية ومن ان يكون مستعملا فيه او مما يقصد بعرض من اللفظ
وجانب كالمعاني التعريضية وعلى ما ذكره يختص بالمعاني المطابقية وليس
كذلك وانما قلنا ان ساير التقسيمات بالنسبة الى المعنى العام للموضوع
له وغيره لان المجاز احد القسمين في التقسيم الثالث اللفظ اذا ظهر
المراد منه وقال في التقسيم الرابع فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه
ومن غفل عن هذا قال والمراد بالمعنى في قوله ام معناه يعم الموضوع
له ليلايم قوله فان كان باعتبار دلالته فان التقسيم الرابع من بين ساير التقسيمات
بالذكر ظاهر في انه زعم اختصاصه بالحكم المذكور فان قلت حق الاستعمال
ان يؤخر عن الدلالة لانه فرعها فلم قدم عليها لا يقال لا نم ان حق الاستعمال
ان يؤخر عن الدلالة بل الامر بالعكس لان دلالة اللفظ على المعنى موقوفة
على استعماله فيه ولا يكفي فيها مجرد الوضع لان الدلالة سواء كانت بالعبارة
او غيرها اما حقيقية او مجازية وعلى كلا التقديرين لا بد من الاستعمال

لان

لان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز الا انا نقول نعم قبل
الاستعمال لا يتحقق دلالة الحقيقة ولا دلالة المجاز لعدم تنوع اللفظ الى تلك
النوعين بعد لكن لا يلزم منه ان لا يتحقق دلالة اللفظ اصلا والحق ان دلالة اللفظ
على معناه الوضعي يتحقق قبل الاستعمال وقبل كونه حقيقة ومجازا لان مدارها
على الوضع وقد تحقق ذلك قبل الاستعمال وانما قلنا ان مدارها على الوضع
لان معناها كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى الذي وضع له وذلك
لا يتوقف على الاطلاق والفهم بالفعل قلت الثابت للفظ قبل الاستعمال
انما هي الدلالة الوضعية وما يترتب عليها من الدلالتين العقليتين اللتين
اعتبرهما المعقوليون والمراد هنا على ما قررناه الدلالة بواسطة الوضع
الشاملة للدلالة الرابعة التي اعتبرها البلغاء وتلك الدلالة كثيرا ما لا
تتحقق قبل الاستعمال لتوقفها على قرينة حالية او مقالية تحدث في الحال
ومن هاهنا تبين ان في تقديم الاستعمال على الدلالة نوع اشارة الى ان
المراد من قوله بالوضع معنى بواسطة الوضع قال واما الاقسام الخارجة
اقول يعني انه تسامح في ذكر تلك الاقسام حيث قال تارة الاستدلال بالعبارة
وبالاشارة الخ والاستدلال صفة للمستدل لا للفظ ولا للمعنى وقال
اخرى الوقوف بعبارة النص الخ والوقوف ايضا صفة المستدل لا صفة
لواحد منهما ثم انه بين مراده بتفسيرها بما هو صفة للمعنى فبهذا تبين فساد
ما قيل انه تسامح في كل من المقامين والمقصود هو الدال بالعبارة و
بالاشارة قال فقد ذهب بعضهم الى ان الخ اقول منشأ ذهابه الى ما ذكر
تفسير الاقسام بما هو صفة للمعنى وينادي على ذلك تفريع التقسيم المذكور
على قوله وذكره في تفسيرها ما هو صفة المعنى ومن لم يتنبه بالتفريع المذكور
ذكر منشأ اخر تقليدا لصاحب الكشف فانه قال بدليل ان الشيخ ذكر
النظم في الاقسام الثلثة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان فذكر النظم

في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا التقسيم وكون الدلالة والاقتضاء
من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان
كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى
دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة يسمى الاستدلال
استدلالا بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصح
لان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق **قال** وبعضهم الى ان الدلالة الخ
اقول يدل عليه انه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة والثابت بالاقتضاء
~~الثابت بالدلالة والثابت بالاقتضاء~~ ولا شك ان الثابت بهما هو المعنى
ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت بالعبارة والثابت بالاشارة
ففهم منه انه لم يجعلهما من اقسام المعنى بل من اقسام اللفظ وان سامح في
العبارة حيث ذكر في تقسيمهما ما هو صفة للمعنى **قال** كما قالوا القرآن
هو صفة المعنى **اقول** لقائل ان يقول فهم هذا القول ليس على ظاهره لما
ذكره من القطع بان كونه عربيا الخ لكن لا نم ان المراد انه النظم الدال على
المعنى حتى يكون نظيرا لما ذكر من قولهم اقسام النظم والمعنى لم لا يجوز
ان يراد به ان كلام الله قرآن فان النظم احد معنى القرآن والمعنى اي الكلام
النفسي هو المعنى الآخر له **قال** بان يكون عربيا **اقول** لا خفاء في ان كونه
عربيا من صفات اللفظ وكذا كونه مكتوبا لان الكتابة على ما مر فيما سبق
تصوير اللفظ بحروف هجائية فالمكتوب هو اللفظ وان كان المثبت في
المصحف هو الصور والنقوش وقد عرفت ان المراد من النقل تواترا
في تعريف الشارح النقل الحقيقي او هو نقل اللفظ فهو ايضا من صفات
اللفظ ومن غفل عن هذا قال لان خصوص المعنى لم ينقل
بالتواتر ولو سلم فالمراد اختصاص الجميع ولا يذهب عليك ان
نقل المعنى انما يكون بنقل ما دل عليه فالتواتر في نقل الفاظ القرآن

تواتر

الا ان عبارة النقل حقيقة
في نقل اللفظ مجاز في نقل المعنى
فلذلك حملنا ان النقل الذي صفات
من صفات القرآن من صفات
اللفظ

تواتر في نقل معانيه فلا معنى لقوله لان خصوص المعنى لم ينقل بالتواتر ثم ان ما ذكره
بقوله ولو سلم مما لا وجه له لان ذكر الصفة الثالثة مع تمام المقصود بدونها للتأكيد
ليس الا وعلى ما ذكره لا يحصل التأبيد به فيكون لغوا محضا كما لا يخفى **قال**
بقدر الطاقة البشرية **اقول** يعني الطاقة البشرية لا طاقة من يباشر الرعاية
كما توهم من قال هذا يستدعي ان لا يكون الرجل بليغا الا اذا راعى بقدر ما يفي
به طاقته حتى لا يقدر على كلام ابلغ من هذا الموجود وفي لزومه في البلاغة تردد انتهى
والا يلزم ان يكون كلام العامي بليغا اذا استفرغ طاقته في رعاية ما ذكر ولا يخفى
فساده ثم ان ما ذكره الشارح منقوض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلان موجبه ان لا يوجد
التفاوت بين الكلامين البليغين المذكورين في مقام واحد لان وجوده انما يكون
من جهة قصور احدهما في رعاية جميع ما يقتضيه المقام بقدر الطاقة البشرية فلا
يكون بليغا لعدم تحقق الشرط المذكور فيه واللازم المذكور مما لم يلتزمه احد واما
انه منقوض تفصيلا فلانا لا نسلم ان رعاية جميع ما يفي برعايته الطاقة البشرية
مما ينبغي رعايته لازمة في بلاغة الكلام بل نقول عدم لزومها مسلم عند القوم
لانهم معترفون بان درجات البلغاء متفاوتة في توجيه حق المقام وطبقات
الكلام متفاضلة بحسب مصادفته لمقتضى الحال فما هو مصادفته له اتم بلاغته اكمل
وقد افصح عن ذلك قول صاحب المفتاح وارتفاع شان الكلام في باب الحسن
والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام المقام لما يليق به وهو الذي نسميه
مقتضى الحال والشارح على وفق هذا الاجمال فصل الكلام وحقق المقام في شرحي
التلخيص والمفتاح فاذا تحققت هذا فقد عرفت ان من قال يفهم مما ذكره
ههنا ان المتكلم اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع القدرة على رعاية
الكل لم يكن كلامه هذا بليغا والظاهر خلافه فان احوال البلغاء في ايراد الكلام
متفاوتة فتارة يقعون في مقام التنافس والتفاخر فيعمقون تاديه كلامهم موشحا
بتجاير السحر فيراعون فيه ما يفي طاقتهم من غير اهمال نكتة واخرى في المحاورات

على مجاز العادلين فيكتفون بحصول المطابقة لمقتضى الحال في الجملة مع ان كل كلامهم بليغ مصيب وتخطئة
الآية ذيل كلامه بالاحاجة اليه في ايراد ما اورده حيث قال ولا يخفى ان الله تعالى قادر على
ان ياتي بكلام وافي بتادية الاغراض مما انزل خصوصا فيما سوى القران ويرد عليه ان شرط
البلاغة غير مرعية فيما سوى القران من الكتب الالهية وقدرته تعالى على اتيان كلام اوفى
بتادية الاغراض مما انزل في القران غير مسلم اذ يحتمل ان يكون كل ما ورد في القران مطابقا
لمقتضى المقام على اتم وجه واكمله فلا يمكن اتيان ما هو ابلغ منه وقدرته تعالى لا يمكن ان
يتعلق الا بما هو ممكن واما التفاوت فيما بين ايات القران وسوره في البلاغة و
قد عرفت وجهه فيما سبق ومن قال في شرح ما ذكره الشارح اي ان روعيت على ما
ينبغي في الجملة صار الكلام بليغا في الجملة وان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة البشرية
صار بليغا في كلام البشر فقد تحمل في توجيه الكلام بحمله على ما لا يفهم منه كما لا يخفى على
ذوي الافهام وكذا من قال مراده من قوله صار الكلام بليغا انه يكون كلامه كاملا
في البلاغة لا الى حد الاعجاز بدليل قوله واذا بلغ فكان بهذا القائل زعم ان شرط كون
كلام البشر كاملا في البلاغة لا الى حد الاعجاز ان يكون فيه اعتبار كيفيات وخصوصيات تقتضيها
اغراض مختلفة مرعيا فيلزم منه ان لا يكون الكلام المجرد عن اعتبار الكيفيات والخصوصيات
لو وقع في مخاطبة من لا يغرضه في غاية البلاغة كما يلزم ان لا يكون بليغا اصلا على ما يوهم من
كلام الشارح وليس كذلك على ما حقق في موضعه والتوجيه بان تجريده عن الكيفيات
والخصوصيات نوع اعتبار به يصير ذلك الكلام بليغا بالغا الى حد الكمال لا يجدي نفعا
لانه اعتبار يقتضيه غرض واحد لا اعتبارات تقتضيها اغراض مختلفة ومن الناظرين
في هذا الكلام المتصدين بتحقيق المقام من قال ان روعيت اي الكيفيات والخصوصيات
على حسب الاغراض المختلفة الحادثة على ما ينبغي لا بقدر ما هو الواقع لاقتضائه ان لا
يكون البشر بليغا لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل بقدر الطاقة البشرية فان
المتكلم بعد ما حصل له ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اذا غلب على ظنه ان المقام
الفلاني يقتضي عشر خصوصيات مثلا فان راعاها في كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك

شيئا

شيئا منها او زاد عليها لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه ان المقام يقتضي
تعرية الكلام عن الخصوصيات يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيئا منها فيه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام
عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى
المقام زيادة الاعتبارات يجب رعايتها لكن بقدر الوسع وان اقتضى الانتقاص يجب كذلك وان اقتضى
عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا ايضا نوع من الاعتبار المناسب كما صرح به المحققون
من شراح المفتاح في كلام الله تعالى يجب رعايتها بقدر المطابقة ما في نفس الامر فانه عالم بجميع
الكيفيات وكمياتها فيراعي ما يجب رعايته لا ازيد ولا انقص ولهذا كان القران معجزا يمتنع
معارضته للبشر ووجود كلام اوفى منه بتادية الاغراض الا هنا كلامه وفيه بحث اما اولا
فلان قوله اذا غلب على ظنه معان يكون بلاغة الكلام تابعة لظن المتكلم ولا يخفى فساده
فانه يلزم ان يكون الكلام الذي لا يطابق المقام في الواقع بليغا اذا ظن المتكلم انه مطابق
له ولم يقل به احد وتقييده المتكلم بالبلاغة لا يخلصه عن هذا الورطة
لان البليغ قد يخطئ ويظن كلامه بليغا وليس ببليغ ولا يعرفه فان لكل جواد كبوة ولكل
صارم نبوة وقد شاع في تراكيب البلغاء ما ليس بمستحسن بل مستقبح جدا كقول ابي تمام لا تسقني
ماء الملام فانني صب قد استعذبت ماء بكائي ولقول المتنبي اذا كان بعض سيف الدولة
فهي الناس بوقات وطبول وامثال هذا في اشعار هذين الشاعرين كثيرة مع انهما من
فحول البلغاء باجماع ائمة البلاغة واما ثانيا فلان المقدمة القائلة وفي كلام الله تعالى يجب رعايته
بقدر ما في نفس الامر اذا ضم اليها المقدمة التي قد مهاه هي ان قدر ما هو الواقع غيب لا يطلع
عليه الا الله تعالى ينتج ان عدم امكان معارضة بعض من ابعاض القران سواء كان مقدار السورة
او اقل منه للبشر باتيان مثله فيلزم ان يكون اعجاز القران شاملا لكل بعض من ابعاضه
وتصريح القوم على وفق ما وقع في كلام الله تعالى من الاشارة بخلاف ذلك واما ثالثا
فلانه ان اراد بقوله فيراعي ما يجب رعايته لا ازيد ولا انقص انه يجب عليه تعالى تلك الرعاية
فلا نسلم ذلك بل نقول لا صحة له على اصلنا اذ لا وجوب على الله تعالى عندنا وان اراد انه
تعالى يقدر على الرعاية المذكورة فمسلم ولكن لا يتم به التقريب اذ لا يلزم من كونه مقدورا

يقتضي

ان يكون واقعه وتمام التقريب على تقديره وقوعها واما ثانيا فلان كون الكلام معجزا لا

ان لا يكون فوقه كلام في البلاغة اذ يجوز ان يكون لحد الاعجاز عرضا يتفاوت فيه الكلام

بحسب البلاغة مع كون الكل معجزا خارجا عن طوق البشر فتعليله بكون القران مشتملا

على جميع ما يجب رعايته بحسب نفس الامر غير مسلم **قال** لان الاطلاع عليه **اقول**

كان هذا التعليل ظاهرا في ان المراد اثبات امر خارج عن طوق البشر في معاني القران

مع قطع النظر عن الفاظه ودلالتها عليها وهو كونها بحيث لا يمكن الاطلاع عليها

والاحاطة بها على الا انه غير صالح لان يراد ههنا لان الكلام في الامر المعجز لا في الامر

الخارج عن طوق البشر مطلقا وكون تلك المعاني بحيث لا يمكن الاطلاع عليها و

الاحاطة بها علي وان كان امرا خارجا عن طوق البشر ليس بمعجز لعدم صلاحيته لان

يتحدى به مع قطع النظر عن الالفاظ ودلالتها على تلك المعاني والتحدي به شرط

في المعجز فلذلك صرف الشارح ذلك الكلام عن ظاهره وحمله على معنى يناسب المقام بان

يكون ما ذكره مما يصلح لان يدخل تحت حد الاعجاز وهو كون تلك المعاني الخارجة عن

حد الاحاطة مدلولة لالفاظ القران ثم اجاب عنه ومن لم يتنبه لذلك قال في الجواب

المذكور بحث اذ يجوز ان يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القران والاحاطة

بها على مع قطع النظر عن الدلالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون من

اعجاز النظم وكون هذه المعاني بحيث لا يحتملها غير كلام الله تعالى ورجوع هذا

الى اعجاز النظم لا ينافي كونها في انفسها بحيث يكون الاطلاع عليها والعلم بها

خارجا عن طوق البشر ولا يستلزم كون هذا ايضا من اعجاز النظم **قال** ومقصود

المشايخ **اقول** مرتبط بما سبقه من توجيه قولهم القران هو النظم والمعنى

جميعا بقوله وارادوا انه النظم الدال على المعنى الى وما ذكر بعده من تتمته ووجه

ارتباطه به انه جواب سؤال مقدر ناشئ عنه وتقريره ان مرادهم لما كان ما ذكر فما

وجه قطع العصمة عن العبارة المطابقة لذلك المراد الى ما يوهم خلافه وهو

كون القران مجموع اللفظ والمعنى وتقرير الجواب انهم ارادوا دفع التوهم الناشئ

من قوله

من قول ابي حنيفة المشهور يعني دفع ذلك التوهم على وجه لا يلزم منه تخطئة في ذلك القول

كما هو اللائق بشانهم ولذلك عدلوا عما هو الظاهر في دفعه وهو قولنا وهو النظم

الدال على المعنى وبهذا اندفع ما قيل جميع التوهم المذكور يندفع بان يقال القران اسم للنظم

الدال على المعنى ويجيب عنه تارة بانه تعيين الطريق وليس من داب المناظر وتحركه

بانه يشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه

كلامه وقد عرفت ان المقصود ليس توجيه كلامه بل امر اخر الائق رعاية جانبه بحفوظه

ضمنا فافهم فان قلت مبنى قوله على ان يكون المعنى ركنا اصليا في القران على ما

سياتي بعيد هذا والتوجيه المذكور ظاهر في خلافه قلت نعم ظاهر قولهم هو النظم

الدال على المعنى هو ان يكون المعنى خارجا عنه لكن اذا فكل تامل فيه بناء على ان

شان الدال هو ان يكون وسيلة للمدلول وحق الوسايل ان يقصد تبعا للمتوسل

بها اليه وهو المعنى هو منافق لاله القول المذكور على اصالة المعنى دون اللفظ في

القرانية على عكس ما فهم من ظاهره **قال** في دفع التوهم **اقول** انما اهتم المشايخ

في دفع التوهم المذكور لان منهم من اعتقد ان القران اسم للمعنى دون النظم و

زعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة

بغير عذر مع ان قراءة القران فيها فرض مقطوع به ثم ان منشا التوهم جواز

القراءة بالفارسية في الصلوة عنده بغير عذر على ما بيناه لا جواز القراءة بالفارسية

في الصلوة عنده مطلقا كما يوهمه تقرير الشارح **قال** المراد من النظم **اقول**

الحلق المراد يشمل مراد القوم ومراد نفسه يعني ان المراد من النظم المذكور في هذا

المقام ومن ثم لذلك خصه بمراد القوم قبل وللتنبيه على هذا قال المص قسم اللفظ بعد

ان قال لما كان القران نظما دالا ولم يقل قسم النظم وفيه نظر لانه على تقدير كون

النظم على معناه المتبادر يصح ترتب الجزاء على الشرط المذكور اذ يكفي في ذلك كون اللفظ

مادة النظم فاين التنبيه والعجب ان ذلك القائل مع اعترافه فيما سياتي بكفاية كون اللفظ

جزءا من النظم في وضوح ترتب الجزاء على الشرط كيف يدعي التنبيه المذكور

ههنا ولك ان تقول لما احتمل ان يسبق الى الوهم ان المراد من النظم معناه المتبادر
بناء على ظهور ترتب الجزاء على الشرط على ذلك التقدير ايضا تدارك دفعه بقوله
والمراد لما فيه من الفساد المذكور من جهة ان الخاص والعام وغيرهما ليس من اقسام
النظم على ما سياتي في الشرح بقي ههنا بحث وهو ان القران ليس عبارة
عن اللفظ الدال على المعنى بل عن النظم المشتمل على اللفظ الدال على المعنى
قال الامام الراغب في تفسيره بعد تمهيد مقدمات يطول لذكرها الكلام فاذا
بالنظم المخصوص صار القران قرانا كما انه بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة
خطبة فالنظم صورة القران واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف
حكم الشيء واسمه لا بعنصره كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسماؤها
باختلاف صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة انتهى وبهذا تبين ان المص
لم يصب في قوله المراد من النظم ههنا اللفظ عند شرح قوله لما كان القران نظما دالا
على المعنى ادرج بكون المعنى لما كان القران لفظا دالا على المعنى وقد عرفت انه
ليس كذلك قال ههنا اقول انما قال ههنا لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر و
المعنى المصدري واللفظ المرتب كما ذكره الشارح قال النظم على ما فسره
المحققون اقول منهم من فسره بما هو اخص منه قال الامام الراغب في تفسيره
لتاليف الكلام خمس مراتب الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى بعض حتى تتركب
منها الكلمات الثلث الاسم والفعل والحرف والثانية ان يؤلف بعض ذلك حتى
يتركب منها الجمل المفيدة وهي النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم و
قضاء حوائجهم ويقال له المنثور من كلامهم والثالثة ان تضم بعض ذلك الى بعض
ضما له مبادئ ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم والرابعة ان يجعل
في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع والخامسة ان يجعل له مع ذلك وزن
مخصوص ويقال له الشعر ثم قال والمنظوم اما محاورة ويقال لها الخطابة
واما مكاتبة ويقال لها الرسالة قال هو ترتيب الالفاظ اقول قال في دلائل
الاعجاز ومما يجب احكامه الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلم منظومة وذا

قال الرازي في تفسير سورة الزمر وعلم النظم على ما لقب الباحث عن خواص التراكيب لما انه اسم لتاليف الكلمات ان نظم
مرتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما ينبغي وهو المراد بقوله هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب
الاغراض التي يصاغ لها الكلام وقد شرحه الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز على وجه لا مزيد عليه انتهى منه

ان نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس نظمها بمقتضى عن معنى ولا الناظم لها
بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى ان يتحرى في نظمه لها ما تحراه فلو
ان واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي
الى فساد واما نظم الكلم فليس الامر فيه كذلك لانك تقتفي في نظمها اثار المعاني و
ترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس فهو اذا نظم يعتبر فيه حال المنظوم
بعضه مع بعض وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء
واتفق ولذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتاليف والصياغة والبناء و
الوشي والتحبير وما اشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض
حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع علة تقتضي كونه هناك حتى لو وضع
في مكان غيره لم يصلح والفائدة في معرفة هذا الفرق انك اذا عرفت ان ليس
الغرض بنظم الكلم ان توالت الفاظها في النطق بل ان تناسقت دلالتها و
تلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل الى هنا كلامه وبهذا ظهر ان
المحققين لم يفسروا النظم مطلقا بما ذكره الشارح بل فسروا به نظم الكلم ثم
انهم ارادوا به نظم الكلم على ما يقتضيه قواعد النحو بليغا كان الكلام بذلك
النظم او غير بليغ لا على ما يقتضيه قواعد البلاغة كما توهمه من قال ارادوا
به ترتيب المعاني رعاية ما يقتضيه علم المعاني وهو ان يراعي مقتضيات الاحوال
من التقديم والتاخير اولا في المعاني ثم ايراد الالفاظ على وفقها الافادة الخواص
في الافادة وارادوا بتناسب الدلالات ان يراعي دلالات تلك الالفاظ على
نسق واحد من مراتب الوضوح والبعض الاخر في مرتبة دونها او فوقها
وارادوا بتوافقهم على حسب ما يقتضيه العقل ان يكون ذلك النسق بما يقتضيه
عقل صاحب الفطرة السليمة حيث يختار نسقا يناسب ما يفطن من مراتب
ذكاء مخاطب انتهى وقد صرح الشيخ في دلائل الاعجاز بان مدار النظم المراد بما
ذكر على رعاية مقتضى قواعد النحو حيث قال اعلم ان ليس النظم الا ان تضع

كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه واصوله وتعرف مناهجه
التي تجب فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها قال هو
يطلق في هذا المقام اقول اراد اطلاق القوم لا اطلاق المص ولذلك قال يطلق
على صيغة المجهول والمراد من التقسيم ايضا في قوله حيث يقسم التقسيم الواقع في كلامهم
فلا يرد ما قيل فيه بحث لان مورد القسمة ههنا اللفظ لا النظم فلا احتياج الى تفسير
النظم باللفظ وان فسر المص نفسه بل نقول قد تبين فيما سبق ان المورد في
هذا الموضع الباب الثاني(؟) من الكتاب اي اقسامه فلما كان القران نظما صار هذا الباب في اقسام
النظم فتعين ان يكون المراد من النظم في كلام المص هو اللفظ او يأول بما قاله
الشارح من ان المراد من اقسام النظم الاقسام المتعلقة به ومن ههنا تبين ان
الشارح ايضا غافل عن ان في تقسيم المص ما يوجب احد الامرين المذكورين
فلذلك تشبث باطلاق القوم فتامل قال علم لمفرد اقول فيكون من قبيل اطلاق
اسم الكل على الجزء على المعنى الاول ومن قبيل اطلاق وصف الكل على الجزء على
المعنى الاول ومن توهم انه من قبيل اطلاق المقيد على المطلق كالمحشي المشتغل فقد
وهم قال فالمراد به اللفظ لا غير اقول انما لم يقل فالمراد به العبارة مع انه كان
انسب لرعاية الادب لان عبارة العبارة غلبت بحسب اصطلاحهم في قسم من
الاقسام المذكورة في التقسيم الرابع فلا يحسن ذكره ههنا ومن لم يتنبه لذلك
قال لو قال بدل قوله فالمراد به اللفظ فالمراد به العبارة لكان انسب قال اللهم
الا ان يقال اقول قيل وبهذا التوجيه يظهر ايضا صحة تقسيم الى الاقسام
وذلك لان المراد بالكتاب المجموع الشخصي او المفهوم الكلي الشامل للكل والبعض
الدال على الحكم وذلك اية كما مر ومن البين ان بعض الاقسام ليس بهذه المثابة
ولا يذهب عليك ان الحاجة الى التوجيه المذكور على تقدير وقوع الكتاب نفسه
مقسما وذلك لم يقع انما الواقع تقسيم نظمه المراد به نوع سوء ادب بهذا مادر على
السنة القوم وشاع فيما بينهم والتحقيق وراء ذلك وهو ان الاحتراز عن استعمال
في هذا المقام ليس لان فيه سوء الادب حتى لو اغمض عنه يصح الاستعمال بل لانه

لا يصح

قال نوع سوء ادب اه هذا مادار على
السنة القوم وشاع فيما بينهم والتحقيق
وراء ذلك وهو ان الاحتراز عن استعمال
اللفظ في هذا المقام ليس لان فيه سوء الادب
حتى لو اغمض عنه لصح الاستعمال بل لانه لا يصح
اطلاقه على العبارات المنزلة من عنده تعالى لان
اللفظ ما يخرج من الفم لا ما من شانه ان يخرج منه
قال نجم الدين الرضي واللفظ خاص بما يخرج
من الفم من القول فلا يقال لفظ الله تعالى
كلام الله وقوله صح صح

لا يصح اطلاقه على العبارة المنزلة من عند الله لان اللفظ ما يخرج من الفم لا ما من شانه
ان يخرج منه قال نجم الدين الرضي واللفظ خاص بما يخرج من الفم من القول فلا يقال لفظ الله
كما يقال كلام الله وقوله قال لان اللفظ في الاصل اقول ضمن كلامه الرد على صاحب
الكشف في قوله ثم في العدول من ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى لفظا
رماه ولفظت الرحى الدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب
في انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القران ووجه الرد ظاهر وتحقيقه ان
معنى اللفظ في الاصل الاسقاط دون استعماله في الرمي بطريق المجاز ثم ان معناه الحقائق
مخصوص بالفم لا مطلق الاسقاط قال الزمخشري في الاساس لفظ النوى وكانها
لفظ البحر ولفيظه ما لفظ منه ولفظ اللقمة من الفم وهي ما يلفظ ومن المجاز لفظ القول
ولفظ به ولفظت الرحم ماء الفحل ولفظت الرحى الدقيق ولفظت الحية سمها
ولاقة ما قصد من الوروضائه وجهه فذهب على الشارح حيث قال في تقرير سؤال ذكره
بقوله فان قيل ان اللفظ يطلق على الرمي قال فلهذا اختار النظم مقام اللفظ اقول
فيه نظر لانك قد عرفت ان الاختيار النظم ههنا علة اخرى هي احق بالاعتبار عند
ذوي الاعتبار وهي ان القران عبارة عن الكلمات المرتبة بترتيب الخاص فلو غير ذلك
الترتيب بتقديم وتاخير ما بقي القران قرانا فلا وجه للقطع بان علة الاختيار الغير
النظم مقام اللفظ ما ذكره دون غيره قال فان قيل كما ان اللفظ اقول هذا السؤال
لصاحب الصحايف ذكره في كتابه الموسوم بالتوفيق على التحقيق بهذه العبارة وفيه بحث
لان اللفظ القول وما يقال الحروف والكلمات والرمي ايضا والنظم الشعر ايضا بل
هذا المعنى اظهر منه وقد نفى الله تعالى والاحسن العبارة ليوافق اللغة والعرف ومن
قال في تقرير السؤال قال صاحب الصحايف ولعل ان يقول النظم ايضا نعم منه الشعر
ظاهر او هذا مما يجب عنه الاحتراز ايضا لان الله تعالى نفى كونه شعرا ولان النظم نسبة بين
الحروف والنسبة التي بين الحروف لا تطلق على مجموعها ثم الاولى ان يقال عبارة القران
فقد زاد فيه من عند نفسه ما يدل على نقصان شانه كمال الخفي والجواب لصاحب التحقيق

ذكره الفاضل الاكمل الدين في شرح اصول المحقق البزدوي منه

السيد

لان ملكة الزيادة على تقدير صحتها لا يجوز ان كرة مقام النقل لانها ليست من جملة المنقول
وانما قلنا على تقدير صحتها لما عرفت ان النظم كما يطلق على الترتيب كذلك يطلق على المرتب
منه

وعبارته قلت حقيقة اللفظ الرمي يقال لفظت الشي من فمي اللقطة لفظا رميته وسمي الكلام التكلم تلفظا ولفظا لان المتكلم تلفظ به من فيه وحقيقة النظم جمع اللالي في السلك ثم استعمل به في الشعر لافتقاره الى حسن ترتيب ليحصل الوزن يقال نظمت اللولو اي جمعته ومنه نظمت الشعر كذا في الصحاح واذا كان كذلك كان استعمال النظم في هذا المحل اولى من استعمال العبارة لانه مع كونه اوجز يكون ادل على حسن الترتيب الذي لا يدل عليه العبارة ويتضمن تشبيه الفاظ القران باللالي التي هي انفس الجواهر قال حقيقة في اللولو اقول لا اختصاص له بجمع اللولو كما يوهمه العبارة المذكورة قال صاحب مجمل اللغة نظمت الخرز والنظام الخيط يجمع الخرز الا ان هذا العموم لا ينافي الغرض فان الخرزة ايضا جوهر قال الجوهري الخرز بالتحريك الذي ينظم الواحدة خرزة وخرزات الملك جواهر تاجه قال فاوثر النظم رعاية للادب اقول قال صاحب الكشف وتعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص مطلقا لا من حيث انه خاص القران فلا يجب فيه رعاية الادب بل يريد ان يقول لا اختصاص لتلك الاقسام للقران لما عرفت انها من الاقسام المشتركة بين الكتاب والسنة وانما ذكرت في ركن الكتاب لامر بين فيما سبق فالمعرف مطلق الخاص لا خاص القران وكذا غيره فلا باس في ذكر اللفظ في تعريفه وبهذا التقرير يسقط ما قيل ولقائل ان يقول المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منها باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القران لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلا منا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذاته تع اسمي ولا يذهب عليك ان منشاء قوله فالاولى عدم الوقوف على ان الكلام في رجحان النظم على اللفظ في هذا المقام لا في عدم صحة اللفظ فيه قال ركنا لازما اقول فان قلت ركن الشي لا بد ان يكون جزءا من الشي فيكون لازما البتة اذ الكل لا يوجد بدون الجزء قلنا ان القران ماهية اعتبارية وقد مر ان اركان الماهية الاعتبارية قد يكون غير لازم بمعنى ان الواضع اعتبر في هذا الشي ركنا تارة وعده ركنا تارة اخرى وتفصيله ان الحقايق الشرعية لها اسام موضوعة

باعتبار

باعتبار ترتب الاحكام عليها فما كان منها مركبا من امور لا يحتمل شي منها ان يسقط فهي ركن مطلقا وما كان مركبا من امور في حالة يتحقق مع اقل منها في اخرى مع انتفاء التفاوت في الاحكام فالذي قبل السقوط يسمى ركنا ايضا اما انه ركن فلقيام ذلك الشي به في حالة بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاءه واما انه زايد فلقيامه بدونه في حالة اخرى بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفاءه فتسميته ركنا باعتبار قيامه به وزايدا باعتبار قيامه بدونه ولا منافاة بينهما لعدم اتحاد الاعتبار كالعوضين في المقايضة فان كل واحد منهما ثمن لا باعتبار واحد للتنافي بينهما اذ ذاك باعتبار مبيع عوض جعل عوضه ثمنا وثمن عوض جعل عوضه مبيعا وهذا لانها ماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع تارة باركان واخرى باقل منها ولا يلزم منه على ما ذكر تسمية غسل الرجل ركنا زايدا في الوضوء لان الزايد هو ما اذا سقط لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل فليس بزايد قال لان مبنى النظم على التوسعة اقول وفي الكشف لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال الله تع فاقرؤا ما تيسر من القران ولهذا تسقط عن المقتدي بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف ساير الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى يوضحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر تلاوته بتلك اللغة على ساير العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول عم واذن في تلاوته على ساير لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي عم بقوله انزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرا بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود

فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط
شطر صلوة المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة انتهى
كلامه حمل النظم فى قوله مبنى النظم على التوسعة على النظم القرانى وفيه ان جعله تعليل
الشئ بنفسه لان مآل كون النظم القرانى على التوسعة الى عدم كونه ركنا فيه والظاهر
ان مراد ابى حنيفة من النظم المذكور مطلق النظم يعنى ان المقصود الاصلى من الخطابات
مطلقا هو المعنى فيجب محافظته واما النظم الدال عليه فتبع فيتوسع ولم يحكم بوجوب
نظم خاص لاداء شئ من المقاصد بل يكفى ما يفيد المعنى على ما ينبغى فلذلك لم يحكم بوجوب فى
النظم القرانى بل جوز اسقاط خصوصيته ذلك واقامة العبارة الفارسية مقامه
فان قيل فعلى هذا يلزم الرخصة مطلقا من غير ما ذكر من التقييدات فى الاقوال المنقولة
فى الشرح قلنا ما ذكرت مقتضى القياس وقد يمتنع عن مقتضاه مانع من شرف
ذلك النظم المخصوص بسبب ان الله تعالى احدث نظمه او نقصه للدلالة عليه او خوف
التهاون فى الدين من المتهم بيدع منكلا كان او ساميا او غير ذلك قال ورخصة
الاسقاط لا يختص بالعذر اقول وفيه نظر لان هذه الرخصة ليست رخصة الاسقاط
بل رخصة الترفيه والتخيير على ما صرح به الامام برهان الدين فى شرح اصول الامام
فخر الاسلام البزدوى ويدل عليه انه لو كانت رخصة الاسقاط ما جاز العمل بالعزيمة
فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما فى المسافر المتم للاربع
وبه تفارق رخصة الترفيه وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه لو قرأ بالعربى يجوز ويسقط
به الفرض اجماعا بل هو اولى لسلامته عن الخلاف وقيل فى توجيه ما ذكر ان
المسقط لزوم النظم لا نفسه كما دل عليه صريح قوله ورخص فى اسقاط لزوم النظم
وليس جواز القراءة بالعربية فيها باعتبار ان النظم لازم والا لما جاز القراءة بالفا[رسية]
فيها وهو قوى عن الفرض لا يدل على لزومه كما لو قرأ زايدا على قدر الفرض
فى الصلوة فان ذلك الزايد يدخل فى الواقع تحت الفرض مع انه ليس بلازم فيها
ولا يرد وجه لانه ح لا يبقى فرق بين رخصة الاسقاط ورخصة الترفيه اذ ما من
رخصة

رخصة الترفيه الا وفيها اسقاط اللزوم فعلى اعتبار ما ذكر يرجع رخصة الترفيه الى رخصة
الاسقاط ولا وجه له لانه خلاف اعتبار القوم وبهذا تبين ان الشارح كما انه لم يصب فى القول
بان رخصة الاسقاط كذلك لم يصب فى القاء عبارة اللزوم فى قوله ورخص فى اسقاط لزوم النظم
قال وذلك فيما لا اشتباه له اقول قال صاحب الكشف ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشئ من البدع
وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعانى وزاد بعضهم
ولم يختل نظم القراءة زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة
تنگا او مكان جزاء بما كسب سزاى بما كسب اما لو قرأ تفسير القران فلا يجوز بالا[تفاق]
انتهى والشارح اسقط قوله بالفارسية واصاب فيه اذ ح يكون الكلمة المذكورة
فارسية فلا يصح تقييدها بقوله غير مأولة ولا محتملة لان المشروط بما ذكر هو كلمة
القران وعلى ما ذكره الشارح الكلمة المذكورة كلمة القراءة ومعنى قوله تكلم بكلمة تكلم [بها]
بطريق الترجمة والمقام قرينة لذلك فمدار صحة كلامه على التجوز فى تكلم بكلمة لا على تقدير
المضاف فى قوله بكلمة كما توهم من قال وقد تكلم بكلمة او اكثر ثم انه اسقط قوله زيادة
اختلال تنبيها على ان الاختلال للنظم وهو توفى معانى النحو وان كان ذلك الاختلال يسيرا
مخل للرخصة المنقولة عن ابى حنيفة فباسقاط القيد المذكور ضمن كلامه الرد على صاحب
الكشف ثم ان المراد من التفسير المبطل تفسير الكلام المخل للنظم لا تفسير كلمة او كلمتين
لانه قد يخل بالنظم كما اذا ذكر احد المترادفين فى مقام تفسير الاخر على وجه لا تغير
اعراب الاول ولا يقال قد يغير الكلام كذلك لان تفسير كلمتين لا تفسير الكلام فافهم
المرام قال بكلمة او اكثر اقول يفهم من ظاهره ان الجايز هو ترجمة كلمة او كلمتين فى اثناء
القراءة بالعربية والظاهر من كلام المص انه يجوز ان يقرأ بغير العربية مقدار ما يجوز به
الصلوة والتوفيق بان مقدار ما يجوز به الصلوة قد يوجد فى كلمة او اكثر فى رواية ابى حنيفة
فيجوز ان يكون جواز القراءة بغير العربية فى الصلوة بناء على تلك الرواية قال وقيل
من غير تعمد اقول وفى الكشف وعن الامام ابى بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا [جرى]
على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى
[والزنديق يقتل]

فان منشاء ما قاله انما هو
هذا الاقحام كما لا يخفى على
ذوى الافهام

ومن قال سزاء بما فعل لم
يصب فى ذكر فعل مكان كسب
لان الكلام فى اقامة العبارة
الفارسية مقام العربية لا فى
اقامة كلمة اخرى فارسية كانت
او عربية

انتهى ولا يذهب عليك ان ما ذكر في وجه ما روي عن ابي حنيفة يأبى عن التقييد ثم ان توجيه
ان يكون الرخصة المذكورة مخصوصة لمن يقدر على العربية لان من لا يقدر عليها لا
له من التعمد والمغرور من قولهم من غير عذر في تقرير الرخصة المذكورة التوسيع
لا التضييق كما لا يخفى ثم ان حال المتعمد غير داير بين الامرين المذكورين لقيام احتمال
اخر وهو ان يكون غافلا عن اعتبار القيد المذكور في الرخصة او جاهلا لحكمه وعلى
تقدير كل منهما لا يكون المتعمد زنديقا كما لا يكون مجنونا صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى الاثيم هو الفاجر الكثير الاثام وعن ابي الدرداء رض انه كان يقرئ رجلا
فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر يا هذا وبهذا يستدل على ان ابدال
كلمة مكان كلمة جائز اذا كانت مؤدية معناها ومنه اجاز ابو حنيفة القراءة بالفارسية
على شريطة وهي ان يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير ان يخرم منها شيئا قالوا
وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان في كلام العرب خصوصا في القرآن
الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه من لطايف المعاني والاغراض
ما لا يستقل باداية لسان من فارسية وغيرها وما كان ابو حنيفة يحسن الفارسية
فلم يكن ذلك منه عن تحقق وتبصر وروى علي بن الجعد عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة مثل قول صاحبيه في انكار القراءة بالفارسية انتهى كلامه ولا يذهب
عليك ان قوله على شريطة وهي ان يؤدي اه مخالف لما هو المذكور المنقول في
كتب الفروع والاصول ثم ان قوله وما كان ابو حنيفة يحسنها ليس بشيء لان ابا
حنيفة وان لم يكن قادرا على لسان الفارسية لكنه كان عالما بقصور تلك اللسان عن القيام
مقام العربية في تادية ما اداها بكماله كيف وهذا القدر من المعرفة حاصل لاكثر العوام
فضلا عن خواص الانام وفضلائهم قال فيجيء اقول يعني في اخر الكتاب
عند بيان احوال الحكم وكذلك قال يجيء دون يجيء ومن قال هو قوله فيما بعد
والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى فقد وهم
قال فان قيل ان كان اه اقول مرتبط لقوله وقيل من غير اختلال النظم

على ما افصح

على ما افصح عنه قوله يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وتقريره انه لا بد من ان يكون المعنى
مع قطع النظر عن اللفظ قرآنا او لا فعلى الاول لا يكون النظم معتبرا في القرآن فلا معنى لا
جواز القراءة بغير العربية بعدم الاخلال للنظم وايضا يلزم نفي صدق الحد على القرآن لان
المكتوب في المصاحف والمنقول متواترا هو اللفظ الدال على المعنى لا المعنى المجرد وعلى
الثاني يلزم ان لا يكون قراءة القرآن فرضا في الصلوة اذ لو كانت فرضا فيها لما جاز الا
بالمعنى المجرد عنده لانه ليس بقرآن على التقدير المذكور وقد جاز ذلك الاكتفاء عنده فلزم
ما ذكر قطعا وبهذا التقرير تبين ان فساد اللازم المذكور في قوله يلزم عدم اعتبار
النظم في القرآن مستغن عن البيان بان يقال ان النظم اما نفس القرآن بناء على
التحقيق او جزؤه بناء على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه ثم ان
السوال مذكور في الكشف غير ان الشارح غير تقريره لما رأى فيه الخلل وذلك
انه قال فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لا بد ان يكون ذلك
قرآنا اذ لا جواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولا
له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من
العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف والمنقول بالتواتر ايضا فلا يكون
الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة به انتهى
ولا خفاء في انه بعد ما قال لا بد من ان يكون ذلك قرآنا واقام عليه دليلا بقوله
اذ لا جواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع لا وجه لقوله او لا يكون المعنى بدون
النظم قرآنا اه نعم لو لم يذكر قوله اذ لا جواز للصلوة اه لكان له وجه ثم لا دخل
في ورود السوال لكون الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر فانه على
تقدير كونه بعذر يتمشى ما ذكر في شقي الترديد ايضا فلذلك ترك الشارح في تقريره
قال يلزم عدم فرضيتها اقول هذا اولى مما ذكر في الكشف من قوله فينبغي
ان لا يجوز الصلوة به كما لا يخفى ثم ان صاحب الكشف اجاب عن السوال المذكور بثلث
وجوه حيث قال قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة

مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول
موجودا تقديرا او حكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا وبقي قوله المكتوب في المصا حف
المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا او نقول هب انا نسلم ان
المعنى بدون النظم ليس بقران ولكن لا نسلم ان جواز الصلوة يتعلق بقراءة القران
المجرد بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله فاقرؤا ما تيسر من القران على ان المراد وجوب
رعاية المعنى دون النظم الدليل الذي له فلا يرد الاشكال الى هنا كلامه والاول من
وجوه الجواب باختيار الشق الثاني يعني نختار ان المعنى المجرد ليس بقران ونقول انما جاز به
الصلوة لقيامه مقام النظم والمعنى في حالة الصلوة والثاني منها باختيار الشق الاول
يعني سلمنا ان المعنى المجرد قران ولكن لا نسلم انه يلزم لا يكون الحد المذكور متناولا له
فان العبارة الفارسية تقوم مقام النظم المنقول فيمكن تعلق الكتابة والنقل للمعنى
بذلك الاعتبار فيكون المراد من المكتوب والمنقول ما يعم الحكمي والثالث منها باختيار
الشق الثاني ايضا والفرق بينه وبين الوجه الاول من حيث انه دفع المذكور المحذور على
الوجه الاول بمنع اللزوم وعلى هذا الوجه بمنع كونه محذورا فحاصل الوجه الاول منع
الملازمة وحاصل الوجه الثالث منع بطلان اللازم والشارح ترك الاول لما راى فيه
اثر الضعف لان فيه التزاما لجواز الصلوة بما ليس بقران في الحقيقة فان قيام المعنى المجرد
مقام النظم والمعنى في حالة الصلوة لا يدفع لزومه فلا بد من التشبث بمنع فساد ذلك
اللازم فيلزم الرجوع الى الوجه الثالث ثم انه غير الترتيب حيث قدم ما يتعلق بالشق
الاول على عكس ما في ترتيب صاحب الكشف رعاية لحق ما هو للتقديم احق قال
قلنا اقام العبارة الخ اقول اجاب اولا باختيار الشق الاول على ما نبهت عليه
انفا يعني نختار ان المعنى قران ونمنع لزوم عدم اعتبار النظم في القراءة فان العبارة
الفارسية اقيمت مقام العربية فجعل النظم المكتوب المنقول معتبرا تقديرا وحكما
وان لم يجعل ذلك معتبرا تحقيقا فيدخل بذلك الاعتبار تحت الحد المذكور وبقي المكتو ب
في المصاحف المنقول متواترا بما يعم الحقيقي والتقديري ونحوهما لا ينال القول
باعتبار النظم في القران بالتاويل المذكور بنا في اختيار كون القران عبارة عن
المعنى المجرد عن النظم لان المراد من تجرده عدم اشتراطه بالنظم لا اشتراطه

بعدم

بعدم النظم ولذلك قيل في بيان لزوم الفساد على التقدير الاول فلا يكون الحد جامعا
فان فيه اعترافا بصدق التعريف في الجملة على المحدود وذلك بصدقه على مجموع النظم و
المعنى ولو كان المراد من التجرد المعنى الثاني لا يكون المحدود صادقا على المجموع المذكور
فلا يفيد صدق الحد عليه فيكون اللازم في عدم الصدق الحد على المحدود اصلا وثانيا
باختيار الشق الثاني يعني نختار ان المعنى بدون النظم ليس بقران ونمنع ان جواز الصلوة
متعلق بقراءة القران المجرد بل هو متعلق بمعناه ونحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم الدليل الذي لابي حنيفة رح
فلا يرد الاشكال ومن وهم ان الجواب بوجهيه على اختيار الشق الثاني فقد وهم كيف فان
قوله فجعل النظم معتبرا منقولا في المصاحف تقديرا ينادي على ان الوجه الاول باختيار
الشق الاول فانه لو كان باختيار الثاني لا يكون للقول المذكور مساس بالمقام كما لا يخفى على
ذوي الافهام للافهام لا مجال للجواب باختيار الشق الاول لان مجرد المعنى اذا كان قرانا
يلزم اللازمان المذكوران ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول
لان الكلام موقوف على كون مجرد المعنى قرانا لانا قد اشرنا الى اندفاع ذلك اللازمين
بتقرير الجواب وتطبيقه على الشق الاول وحاصله ان من قال ان مجرد المعنى قران انما
يسقط اعتبار اللفظ دون النظم بل يقول باعتباره وان كان تقديرا والفرق بين
اعتبار اللفظ واعتبار النظم ظ على ما افصح عنه من قال باشتراط مخالفة النظم في جواز عدم ظ
القراءة بغير العربية في الصلوة وقد عرفت ان السؤال مرتبط بذلك الاشتراط فان
قيل ان التسمية مع كونها من القران في الصحيح لما لم يكن اية تامة عند الشافعي لم يتاد بها
فرض القراءة المقطوع به لان في اثبات خلافه شبهة فكان ينبغي ان لا يتادى بالمعنى المجرد
بدون النظم لان المعنى المجرد ليس قرانا عندهما لان خلافهما ليس ادنى في اثبات
الشبهة من خلافه مع ان خلافه مع الاتفاق في القرانية في كونها اية تامة وخلافهما في
كونه قرانا قلنا ما ذكر من عدم تادية فرض القراءة بالتسمية لان في اثبات خلاف الشا فعي
شبهة في كونها اية تامة على الرواية الصحيحة عن ابي حنيفة رح واما في رواية اخرى
ذكره التمرتاشي في شرح الجامع الصغير وقد نقلناها فيما سبق ففرض القراءة يتا دى
بها ولا عبرة بخلاف الشافعي وههنا ايضا على القول الصحيح من ابي حنيفة لا يتا دى

فرض القراءة بالمعنى المجرد بدون النظم المنقول وفي قول آخر منه يتادى به فالقول الصحيح منه
ههنا على وفق الرواية الصحيحة هناك والقول الغير الصحيح منه ههنا على وفق الرواية الغير
الصحيحة فلا غبار كما لا يخفى **قال** بدليل لا مرد له **اقول** قيل في بيان ذلك الدليل ان من
من في الآية للتبعيض وبعض ما تيسر من القرآن نوعان بعض تركيبي كالآية ونحوها
مما هو بعض من التام وبعض غير تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل
منهما جايز القراءة من غير حرج لعموم البعض لهما ولا يخفى ما فيه من البعد وقيل ان
القرآن اسم لكلام الله تعالى وهو الصفة القائمة بذاته تعالى المنافية للسكوت والآفة وليست
هي من جنس الحروف والاصوات وهو غير مخلوق واللغات كلها مخلوقة والمنظوم
العربي يسمى قرانا لتادي ما هو القرآن به فاذا اديت تلك الصفة بالفارسية سميت
قرانا لتادي تلك الصفة بها قال الله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا الآية دل على انه لو اديت
تلك الصفة بالفارسية لكانت الفارسية قرانا واذا كانت كذلك جازت الصلوة
بها لكونها قرانا لتادي تلك الصفة بها كما تادت بالعربية ولئن سلم ان الفارسية
لا تسمى قرانا ولكن جواز الصلوة بالفارسية بالعربية ليس باعتبار انها عربية بل باعتبار
انها يدل على القرآن ويادي كلام الله تعالى بها والفارسية مثلها في هذا المعنى حيث ثبت
فيها دلالة كيف وقد قال تعالى وانه لفي زبر الاولين وان هذا لفي الصحف الاولى و
الموجود فيها معناه لا نظمه ولا يذهب عليك انه يابى عن حمل الدليل اللايح على
ما ذكر تخصيص الحكم بالصلوة فان موجبه العموم كما لا يخفى والاقرب ان يقال لا
سلمنا ان القرآن اسم للنظم والمعنى لكن النظم غير لازم في حق المصلي لانه لم يرد
بعين النظم الا الاعجاز واما المعنى فيقع فيها الاعجاز ويقوم بها الاحكام و
حالة الصلوة ليست بحالة الاعجاز فسقطت فرضية النظم في حق الصلوة و
لهذا يجوز عند العجز. وما ليس بقرآن لا يصير قرانا بجهله **اقول** فان قيل فعلى
الاول ايضا **قال** يعني على تقدير كون القرآن المعنى قرانا مع اعتبار النظم يكون
القرآن حقيقة في النظم العربي مجازا في غيره فيلزم المحذور ولا يمكن ان يحمل
الآية من قبيل القرآن عموم المجاز بان يراد من القرآن النظم الدال مطلقا ذكرا
للخاص وارادة للعام لان من شرط عموم المجاز تعذر الحمل على المعنى الحقيقي

على ما صرح

هناك ط

ريت

ر

على ما صرح به الشارح في موضعه ولا تعذر له ههنا كما لا يخفى **قال** بالقياس **اقول** لا يقال
ينبغي ان لا يتادى فرض القراءة المقطوع به بما ثبت بالقياس لانه مظنون لما عرفت ان ذلك
على وفق ما هو الصحيح من المذهب والكلام ههنا على قول يخالف ذلك وغاية ما لزم منه
ضعف هذا القول ونحن نلتزم به بل بعدم صحته قيل يلزم ح الزيادة على نص الكتاب
بالقياس وهي اللازم فاسد لانها في معنى النسخ والقياس لا يصلح له واجيب عنه بانها
انما يلزم ان لو كان النص قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان كثيرا من اهل التفسير
ذهبوا الى ان المراد من القرآن نفس الصلوة والمعنى والله اعلم اقيموا ما تيسر من الصلوة
وليس بشيء لان الاعتراض على المتمسكين في اثبات فرضية القراءة في الصلوة بتلك
الآية ويلزمهم ما ذكر ولا يدفعه عنهم تاويل الآخرين بها كما لا يخفى فالصواب في الجواب
ان يقال ان الذي ذكره من جملة ما يوجب ضعف تلك الرواية ونحن لا ننكره وغرضنا
مما قلنا بيان مبناها وان كان ضعيفا فافهم واما الجواب بانه عام خص منه البعض
وهو ما دون الآية وسياق انه ح يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس فليس
بصواب لان جمهور الفقهاء على ان القراءة فرض بهذه الآية لان الفرض ههنا محمول على الفرض
العملي لا الاعتقادي لان القراءة في الصلوة فرض اعتقادي على ما حقق في محله بل
لان دليل فرضية القراءة في الصلوة الاجماع والآية المذكورة لما كانت سند الاسند وا
الحكم اليه وذلك ليس بعزيز وظنية السند لا ينفي قطعية الاجماع بل لان اللازم
على تقدير ما ذكر تعميم الحكم المذكور لغير المنصوص عليه بالقياس لا تخصيصه ولا
في ان ذلك التعميم من قبيل الزيادة على النص وذلك لا يجوز بالقياس وان كان النص
مخصصا **قال** نظرا الى ان المقصود **اقول** والى ان مبنى القراءة في الصلوة على
قال الله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن ولهذا يسقط عن المقتدي بتحمل الامام
عندنا بخلاف ساير الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى **قال**
اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء **اقول** قال صاحب الكافي والاصح ان الاختلاف
في كل الالسنة حتى التركية والهندية لان المعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقال
ابو سعيد البردعي لم يجز بغير الفارسية لمزيتها على غيرها بالحديث لسان اهل

الجنة العربية

من قال في تحريره ينبغي ان لا يتادى فرض القراءة المقطوع به بالقياس فقد سهى كما لا يخفى

هذا جواب نوا

ب

خفاء

التبعيد

الجنة العربية

والفارسية الدرية انتهى قال حمزة الاصفهاني في كتاب السنة واما الدرية فهي لغة مدن المداين وبها
كان يتكلم من بباب الملك فهي منسوبة الى حاضرة الباب انتهى ومن وهم انها منسوبة الى
الباب نعم حيث قال الفارسية الدرية الفصيحة نسبت الى در وهو الباب بالفارسية فقد
قال اشارة الى انه لايجوز اقول وبهذا تبين فساد ماقيل في قوله خاصة تنصيص على ان
فيما سواه من الاحكام من حرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على
القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى قال بل للمتطهر ايضا اقول لاكلام فيه فان القوم
قد صرحوا به قال صاحب الكافي وان اعتاد القراءة بالفارسية اواراد ان يكتب مصحفا با
يمنع وان فعل ذلك في اية اوايتان لا انتهى انما الشان في الاشارة الى ذلك بقوله حتى لو
قراءاته مع اختصاص تلك العبارة بغير المتطهر ويمكن ان يقال ان الشارح لما قال اشا
الى انه لايجوز الاعتياد دائما استشعر ان يذهب الوهم الى ان ذلك لعدم كون النظم لازما
في غير جواز الصلوة وهو مناقض لصريح قوله جعله لازما في غير جواز الصلوة لذا
بقوله بل للمتطهر ايضا وجه دفع الوهم المذكور به ظاهر فهو غير داخل في حد الاشا
المذكورة المشار اليها فتدبر قال فان قيل القائلون اقول قيل لايلزم من القول بلزوم
سجدة التلاوة على من قرا بالفارسية وحرمة مس مصحف رقم بها للجنب والحايض القول
بصدق القران عليه فان القول لابي حنيفة ليس باقل من ايراث الشبهة والعبادات
كالكفارات مما يثبت بالشبهة وكذا الحرمة ويتجه عليه انه ح ينبغي ان لايجوز قراءة اية
بالفارسية على الجنب والحايض وقد نص على جوازها قال على انه يجب اه اقول
ذكر صاحب الكشف بعد ما تبين المسئلتين مسئلة اخرى بقوله وحرمة قراءة القران
بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار بعض المشايخ منهم شمس الائمة خواهر زاده
ثم قال بعدما اجاب بما اجاب به الشارح واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها
ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان الصلوة وبين سجدة التلاوة مشاركة في
المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت
في الصلوة فيسقط فيما الحق بها وعن المسئلتين بان المكتوب او المقروء بالفارسية
كلام الله تعالى وان لم يكن قرانا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للحايض والجنب كالتورية
والانجيل الى هنا كلامه ويرد عليه على جوابه عن المسئلتين ان كون المقروء كلام الله تعالى
لايوجب

حرمة مسه لغير المتطهر وقراءته للجنب والحايض ممنوع لخلاوة من القران مع انه كلام
الله تعالى صرح بذلك صاحب الكشف في بيان احوال المفسر والمحكم حيث قال فاما اللفظ
فيجوز ان يجري فيه النسخ وان كان محكما فانه يجوز ان لايتعلق بهذا النظم جواز الصلوة
وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من النسخ اللفظ انتهى نعم يكره مسه او قراءته لهما
كما يكره ذلك في التورية والانجيل قال بنوا الامر على الاحتياط اقول والدليل
عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام
ماذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى كذا في
الكشف قال لعدم النظم اقول قد عرفت ان المراد من النظم اللفظ فلقائل
ان يقول يحتمل ان يكون عدم كونه قرانا لعدم النظم المصطلح لا لعدم النظم بمعنى
اللفظ بناء على ان كون القراءة بغير العربية انها مشروطة بعدم اختلال النظم
فلابد لجواز قراءة الجنب والحايض اية من القران بالفارسية على جعله اللفظ لازما
في غير جواز الصلوة اللهم الا ان يقال ان هذا على رواية من لم يشترط في كون القراءة
بالفارسية قرانا عدم اختلال النظم قال لكن الاصح انه رجع اقول يفهم منه ان
يكون في رجوعه الى قولهما خلاف صحيح ولايكون رجوعه اليه ثابتا وليس كذلك
فان رجوعه اليه ثابت قال صاحب الكشف وصح رجوعه الى قول العامة رواه
نوح بن ابي مريم عنه ذكره الصدر يعني فخر الاسلام البزدوي في شرح المبسوط
وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفي الكافي
الكافي وذكر ابو بكر الرازي انه رجع الى قولهما وهو الصحيح وفي الهداية وعليه الا
قال لان ما قاله اقول ذكر فخر الاسلام علة للرجوع لا تصح الا علم لان طريقه
النقل لا العقل فاندفع ماقيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا
الى الاستدلال وان لم يثبت لايفيد قوله حيث وصف المنزل بالوصف لانه كما
وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العا
نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر
الاولين اولم يكن لهم اية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين

فيبعد كلامي صاحب الكشف قد اقحم منه

عماد

وعدم رجوعه لايلزم ان يفيد القطع بل لا يلزم ان يفيد الظن ايضا لغير المجتهد وبهذا سقط احتمال ايراد ماذكر في وجه النظر على كون المذكور عليه للرجوع فتدبر منه

حاجة

عليه

الاولين

فقرا عليهم ما كانوا به مؤمنين والضمير كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل بهو الظاهر من
نظم القران لان غيره تعقيد لفظي مخل للفصاحة على ما عرف في موضعه على ان
تاويل البعض لا يلزم غيره من دفع ما هو الظاهر وقوله بلسان عربي مبين ليس
بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز
القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لفي زبر الاولين يجوز فاعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة
لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب بالرقة ويحمل الاول على تقدير
تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة واجيب عنه بان الرجوع لم يثبت يقينا
بل تعلقه واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه
كل من القولين اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصف بذلك وصف بكونه في
زبر الاولين اه فضعيف لانا سلمنا انه وصف بكونه في زبر الاولين لكن لا بمعنى
كون معناه فيها لان ذكر القران الذي هو عبارة عن النظم الدال على المعنى
سيما بلفظ التنزيل وارادة مجرد معناه خلاف الظاهر ولهذا قال صاحب
الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو
ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان ايضا مجازا لكنه لشهرته كاد ان يلحق
بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله
تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال
بل ذكرها فاتضح به ما ذكر بقوله ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز اه قال ظاهرا
اقول انما قال ظاهرا لقبوله التاويل وذلك لا يضر اذ يكفي للرجوع المذكور
مخالفة المرجوع عنه لظاهر كتاب الله تعالى وبهذا ظهر ان السائل والمجيب المذكورين
انما غافلان عن اشارة الشيخ الاسلام بهذا القيد ومنهم من قال انما قال يخالف
ظاهر الاحتمال ان يرجع الضمير في قوله انا انزلناه قرانا عربيا الى السورة ويكون
التذكير باعتبار كونها قرانا ويتعلق بلسان عربي في قوله تعالى وانه لتنزيل رب
العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي

بقوله

بقوله من المنذرين لا بقوله تنزيل على انه يحتمل ان يكون محمولا على التغليب فلا ينافي
التكلم بكلمة او اكثر بالفارسية على الجواز وفيه بحث اما اولا فلان رجوع الضمير في
الاية الاولى الى بعض من القران لا يستدعي التاويل في تذكيره لعدم التانيث في
ذلك البعض وكونه مسمى باسم السورة لا تقتضي تانيث الضمير ما لم يذكر بذلك
الاسم واما ثانيا فلان التاويل المذكور يا باه قوله تعالى قرانا اذ حينئذ يكون المعنى انا انزلناه قرانا
ولا يخفى ما فيه واما ثالثا فلان صرف تعلق بلسان عربي من قوله تنزيل الى قوله
من المنذرين لا يجدي اذ حينئذ ايضا يلزم ان يكون المنزل عربيا ضرورة ان المنزل
اذا لم يكن عربيا لا يحسن تعليله بقوله لتكون من المنذرين بلسان عربي كما
لا يخفى واما رابعا فلان الحمل على التغليب لتصحيح ما فيه من كلمة غير عربية وقت
النزول ان وجدت وليس الكلام فيه وانما قلنا ان وجدت لان البعض ما يتوهم
انه ليس بعربي من العبارات الواقعة في القران مما اتفق فيه اللغتان كالصابون
والتنور وبعضه معرب كالمشكاة والسجيل والاستبرق والقرطاس ولا يذهب
عليك انه على تقدير عدم التغليب وقت النزول وكون قوله تعالى بلسان عربي
على حقيقته لا مساغ لتبديل بعض عبارات القران بغير العربية تمسكا بقضية
التغليب وعلى تقدير وقوع التغليب فيه وقت النزول لا يكون رخصة
في تبديل عباراته بعبارات لغة اخرى كيف وقد قالوا ان من يتعمد بذلك يداوى
او يقتل قال من التقسيمات الاربعة اقول كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ
الاربعة لان الموصوف مؤنث الا ان التحقيق على ما ذكر في شرح اللباب ان اعتبار
لحوق التاء لهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود ولا
الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا غير العلم حذف
التاء منه نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبتت التاء سواء كان
في لفظ الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات في جمع حمام او لم يكن بهذا وبهذا تبين
ان الشارح لم يصب في اسقاط التاء عن الاربع في قوله بيان للتقسيمات الاربع
كانه زعم ان المص اخطاء في اثباته ولم يدر ان المخطئ نفسه قال حيث وصف المنزل

اقول لايقال وصف المنزل لانه ولاناد لانعقل ظاهر قوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا كما دل على وصف المنزل بالعربي كذلك دل على ان القران نفس المنزل
لامدلوله ووصف المنزل بالعربي وصف للقران به قال فينقسم الكلام باعتبار
الوضع على الخاص والعام والمشترك كما سياتي اقول فان قيل لم لم يذكر الماول وهو
من جملة اقسام الكلام باعتبار الوضع عند المص وهو مذكور فيما سياتي قلنا لمكان قوله
وهذا ما قاله فخر الاسلام اه فانه اذا لم يقل ان الماول من اقسام التقسيم الاول فلو ذكره
وعده من جملة الاقسام لما صح قوله وهذا ما قاله فخر الاسلام قال وهي لفظ ثم دلالة
اقول اراد الدلالة على ترتيب التقسيمات بحسب الواقع لا الدلالة على ترتيبها بحسب
وضع الواضع لانه ظاهر من الوضع مستغن عن الدلالة عليه باللفظ فكانه يقول
ان بين التقسيمات المذكورة ترتيب طبعي والمص راعى ذلك الترتيب في وضعه
واشار اليه بلفظ ثم قال لان السابق في الاعتبار اقول لاخفاء في ان وضع اللفظ
للمعنى سابق في الاعتبار على ساير الاعتبارات لانه مقدم عليها بالذات ودلالة
عليه بمعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر موخر عنه بالذات و
مقدم على الاستعمال بالزمان ايضا بمعنى كونه بحيث فهم منه المعنى بالفعل
حيث عرف بفهم المعنى من اللفظ موخر عن الاستعمال فظهور المعنى وخفاؤه
موخر عن الدلالة بهذا المعنى ضرورة ان ظهوره وخفاءه باعتبارها فيكون
موخرا عن الاستعمال واما كون الدلالة على المعنى بطريق العبارة او غيرها
فليس موخرا في نفسه عن ظهور المعنى وخفائه لكنه موخر عنه باعتبار علمنا فلذلك
اخر التقسيم الذي باعتباره عن التقسيم الذي هو باعتبار ظهور المعنى وخفائه
واما فخر الاسلام فنظر الى ان الدال بالمعنى الاول مقدم على الاستعمال وظهور المعنى
وخفاؤه انما هو باعتبار الدلالة فلذا قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
على التقسيم باعتبار الاستعمال ونظر المص ادق على ما بيناه ولدقته خفي على
من قال ان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي بحسب
الاستعمال ما هي الصريح والكناية فلا بد ان يقدم الظهور والخفاء على الاستعمال

اقام ٤

الاقسام

الاقسام كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان
لكونها مبنيا عنها قال وفخر الاسلام اقول عبارته هو الاول في وجوه النظم
والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه
في باب البيان يعني ان الاول تقسيم النظم نفسه بحسب تعدد معناه وتعدده
والثاني تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد
من البيان ههنا اظهار المعنى وظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد
من قوله وجوه البيان بذلك النظم والثالث تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم
لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة ومجازا لا بالوضع واشار
الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة
والمجاز بقوله جريانه في باب البيان وبهذا ظهر ان المراد من البيان في الموضعين
ليس بواحد فلا يمكن ان يقال قسم الاستعمال بالنسبة الى قسم البيان بمنزلة المركب
من المفرد بناء على ان التقسيم الثاني في بيان وجوه نفس البيان والتقسيم الثالث
في بيان كيفية استعمال اللفظ في باب البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا
فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع لان معناه على اتحاد المراد من البيانين
وقد عرفت انه ليس بمتحد قال نظرا الى ان التصرف اقول ولكن ان تقول
انه نظر الى ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وعلى كلا التقديرين
تقرا على ذلك المعنى وتجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فيه فالتقسيم
الاول لما كان بحسب الوضع قدم على التقسيم الثاني لكونه بسبب التركيب بناء
على ان المفرد مقدم على المركب والتقسيم الثالث لما كان بحسب المشترك بين
المعنى الوضعي والمعنى التركيبي ناسب ان يوخر عما يكون بحسب احدهما لان
المختص بالنظر الى المشترك كالبسيط بالنظر الى المركب قال تصرف في اللفظ
وتصرف اه اقول التصرف في اللفظ جعله بحيث يفهم منه المعنى وهو وضعه
والتصرف في المعنى جعله بحيث يفهم من اللفظ بسبب الوضع ظاهرا او نهاية
منه او خفيا ثم الظاهر ان لفظة ذلك اشارة الى التصرف في المعنى بدلالة قوله
حتى كانه اه قال لوحظ اولا اقول يعني اعتبر المص الظهور والخفاء في الخارج

يرين

ضعه له

فخ

وهو بعد الاستعمال واعتبر فخر الاسلام بحسب الملاحظ والوجود الذهني وهو قبله ولكل
وجهة هو موليها ومن قال الحاصل ان النص اعتبر ظهور المعنى وخفائه بالنظر الى الصيغة وهذا بالفعل
بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبر كونهما بالقوة اى كون المعنى بحيث يظهر او
يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال فقد اتى بوجه اخر غير ما ذكره الشارح كيف فان عبارة
لوحظ صريحة فيما ذكرناه ثم ان ما ذكره على تقدير كونه موافقا لما اراده الشارح يكون
تفصيلا له فلا وجه لان يعبر عنه بالحاصل كما لا يخفى **قال** صيغة ولغة **اقول** قيل لكل
لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبية ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته
اى حركاته وسكناته لان الصيغة من الصوغ الذى يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة
فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التاديب في كل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك
الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك وبهذا يختلف كل
عليه كفتح وضرب الا ان في بعض الالفاظ يختص الهيئة بالمادة فلا تدل على المعنى في
غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز حد
البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا تدل هذه
الهيئة في اسد ونمر على شئ وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف ثم فيما
نحن فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص ودلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف
ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتخصيص
بمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته
على تكثره وعمومه وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر ودلالة
الهيئة على التوحد وقال صاحب الكشف ولكن الظاهر انهما مترادفان والمقصود
تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع فالشيخ اجل قدرا
من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التى لا تليق بهذا الفن ولا يذهب عليك
ان صيغة النهي مخالفة لصيغة النفي مثلا في قوله لا تصل ولا تصلي واحدهما وهو
النهي يقتضي المشروعية والاخر لا يقتضيها فلو لم يكن بين الصيغة واللغة فرق عند
ارباب هذا الفن لما كان كذلك فالقول بان الفرق بينهما تكلف لا يليق بهذا الفن وسياتي
بقية ما يتعلق بما ذكر ان شاء الله تعالى **قال** ان دل على معنى واحد **اقول** سواء كان شخصيا
كزيد او نوعيا كرجل فان دلالة الرجل على الواحد النوعي على الانفراد لا على الاشتراك

غايته

غايته ان ذلك الواحد النوعي امر مشترك بين الافراد والفرق بين الدلالة على المشترك
بين الدلالة على الانفراد وبين الدلالة على الاشتراك بين الافراد بين وان اشتبه
على من قال المفهوم منه هو الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل
على الاشتراك بين الافراد انتهى فالمفهوم مما ذكر يعم النوعي الخاص بلا شبهة **قال**
اسقط الماول **اقول** انما اسقط لانه اراد تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط والماول
ليس من اقسام اللفظ بهذا الاعتبار لما فيه من الحاجة الى امر زائد كتامل المجتهد
وكون ذلك التامل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي لا يدفع الاحتياج الى
امر زائد وبهذا التقدير اندفع ما قيل ان المعدود من اقسام الوضع هو الماول
الذى ترجح بعض وجوهه بالتامل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي ومن لم يتنبه
يعتبر بهذا التدقيق ادرج الماول في هذا التقسيم ويدفع عنه الاشكال بان الترجح في
الماول ليس باعتبار الوضع بل بتامل المجتهد وخبر الواحد بان يقال سياتي ان المعدود
من اقسام الوضع هو الماول الذى ترجح بعض وجوهه بالتامل في نفس الصيغة
بملاحظة الوضع الاصلي **قال** عن درجة الاعتبار **اقول** اراد بالاعتبار عده قسما
مستقلا يعني جعل التقسيم على وجه اندراج الماول في قسم المشترك ولم يكن قسما
مستقلا واراد بدرج الجمع المنكر درجه في اعتبار الاقسام بجعله قسما مستقلا غير
مندرج تحت واحد منها **قال** ان ظهر مراده **اقول** اكتفى هنا بمطلق الظهور فاندرج
فيه الظاهر والنص والمفسر والمحكم واعتبر فخر الاسلام في الصريح زيادة الظهور
حيث قال واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا وقال صاحب الكشف في شرحه
اى انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر انتهى وفي الكفاية بمطلق الاستتار
فاندرج فيه الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والمعتبر فيها عند القوم الاستتار لا الى حد
الاشكال فاني الاجمال والتشابه وبهذا التقدير تبين فساد ما قيل ان قلت ما الفرق
بين الصريح والظاهر وبين الكناية والخفي حتى عدت اقساما متقابلة قلت لا تشكل
ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ في التقسيم
الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفائه والفرق
ظاهر انتهى نعم هذا القائل ان الصريح والظاهر وكذا الكناية والخفي متحدان بالذات

ومتغايران بالاعتبار وقد عرفت ان الامر ليس كذلك قال والى مقابلاتها اقول
فالاقسام ثمانية ومنهم من جعله على قسمين محكم ومتشابه وجعل كل كلام فيه من ظهور ما
انواع المحكم وجعل كل كلام فيه ظهور خفاء من اقسام المتشابه لا يقال هذا التقسيم
موافق لكتاب الله تعالى والمذكور في الشرح مخالف له لان قوله تعالى وهو الذي انزل عليك
الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات صريح في انقسام ما في الكتاب
الى محكم ومتشابه لا لانه لا دلالة فيه على انحصار الاقسام فيهما لان قوله تعالى منه
ايات محكمات وقوله اخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات وتقديره
والله اعلم ومنه ايات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه
ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما الا يرى انه لو عطف عليه وايات اخر مفسرات
وايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين المذكورين
لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات وانما خص
القسمان بالذكر لانهما في غايتي الظهور والخفاء كما لا يخفى لانه وان لم يكن نصا في انحصار
ما في كتاب الله تعالى في القسمين المذكورين لكنه ظاهر فيه ولذلك قال العلامة الزمخشري في
ديباجة الكشاف واوحاه على قسمين متشابها ومحكما وكفى بالتقسيم المذكور مخالفة ظاهر
كتاب الله تعالى تفاصيله لان المحكم والمتشابه المذكورين في الاية الكريمة ليسا على مصطلح
الاصوليين كيف واصطلاحهم حادث لم يكن مستعملا وقت نزول القران بل على
المعنى اللغوي على ما صرح به ائمة التفسير حيث قالوا ان المراد من المحكمات ما احكمت
عبارتها اي حفظت من الاحتمال والاجمال ومن المتشابهات المحتملات التي لا يتضح
المقصود منها لاجمال والمخالفة ظاهر فعلى هذا يكون ما في كتاب الله تعالى منحصرا في القسمين
المذكورين الشاملين لجميع الاقسام المذكورة في التقسيم المشهور ولا مخالفة بينهما
الا بالاجمال والتفصيل وذلك التفصيل مناسب للمقام لانه مدار الاحكام كما
لا يخفى على من له ادنى دراية في هذا العلم قال والا فالنص اي اقول شرط في النص
احتمال التاويل واكتفى في المفسر بعدم احتمال التاويل وفي كل منهما نظر اما في
الاول فلان النص لا يلزم فيه احتمال التاويل بل يكفي فيه احتمال التخصيص
ايضا على ما سياتي في موضعه واما في الثاني فلان المفسر لا يكفي فيه عدم احتمال
التاويل

التاويل بل يكفي فيه احتمال التخصيص ايضا على ما سياتي في موضعه واما في الثاني فلان المفسر
لا يكفي فيه عدم احتمال التاويل بل لا بد معه من عدم احتمال التخصيص على ما سياتي في محله و
بهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل في شرح قوله فاما ان يحتمل التاويل اي التخصيص
يدل عليه سياق الكلام فيما بعد فكان هذا القائل غافل عن قول الشارح في التقسيم الثالث
وشرط في النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا
قال فان لم يدل عليه بالنظم اقول فيه نظر لانه صرح في التقسيم الرابع بان دلالة
اللفظ على المعنى الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة على ان سيق له واشارة
ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم اقتضاء ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على لازمه متاخرا كان او
متقدما دلالة التزامية فلا وجه لان يعد الاول من مدلول النظم دون الثاني لانه تحكم بحت
كما لا يخفى قال بالمفهوم لغة اقول لا يقال ان كثيرا من الدلالة ليست بمجرد المفهوم
من اللغة كدلالة نص خيار الشرط على خيار النقد لانا نقول فرق بين كون المعنى مفهوما
لغة وبين كونه مما دل عليه بالمفهوم اللغوي وما ذكر انما يتجه على الاول دون
الثاني فتامل نعم يتجه الاشكال على تقدير ان يقال وكل من يعرف اللغة يفهم ذلك
قال والا فاقتضاء اقول يرد عليه النقض بالقياس لان ما يدل فيه اللفظ على
المعنى وليست دلالته بالمفهوم لغة مع انه ليس من قبيل الاقتضاء قال الا ان هذا
وجه ضبط اقول اراد به الاعتذار عن ايراد التقسيمات المذكورة في صورة الحصر
كانه يقول ان الاعتماد في ذلك على الاستقراء وهو قاصر عن الدلالة على انحصار
واحد منها في اقسامه الا انهم اوردوها في صورة الحصر وجها للضبط فاتجه عليه ما
ماذكره صاحب التحقيق بقوله ان الاولى ان يضرب عن هذه التكلفات صفحا
لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادني تامل بل يتمسك فيه بالاستقراء
التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات
والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية انتهى وهو ان الاستقراء التام فيما نحن
من التقسيمات وهو حجة قطعية فيما يمكن ضبطه فايراد تلك التقسيمات
في صورة الحصر لقيام الدليل القطعي عليه لا لمجرد الضبط لما ذكره الشارح
وبهذا تبين ان ما قيل من ان القول المذكور دفع لما ذكره صاحب التحقيق من
سوء الفهم فافهم

قال عن نعم نعم اقول لاتباين بين الاقسام الخارجه عن تقسيم تقسيم ايضا فان
العام و المشترك من اقسام تقسيم واحد مع انه لاتباين بينهما بالذات لاجتماعهما
فی مادة واحدة فان لفظ العيون مثلا عام و مشترک باعتبارين علی ما بينه
الشارح فالجواب الشافی الاكتفاء بالتباين بحسب الاعتبارات و الاختلافات
بالحيثيات كما لايخفی قال و المقصود تقسيم النظم باعتبار معناه اقول فيه اشارة
الی ان المقصود ههنا بمعنی الاعتبارات بطريق الكنايه و المراد من الطريق المذكور
فی تعبيره ايضا هذا المعنی ضرورة انه لا صحة لمعناه الحقيقی فقوله فی ساير التقسيمات ای
فی طريق فی معنی ای فی اعتبارات بلافرق بينهما ومن غفل عن هذا قال الوجوه هی الجهات
والاعتبارات والمراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات و بهذا التقسيم يظهر اطراده
فی التقسيمات الاربعة بخلاف تقسيمها بالطرق اذ لامعنی لطرق النظم صيغة ولغة وكان
السر فی سكوت الشارح عن تفسيرها فی التقسيم الاول و تفسيره بالطرق فی الثلثة الاخيرة
هو هذا قال الصيغة و اللغة مترادفان اقول قد مر منا ما يتعلق بهذا المقام
فتذكر اعترض صاحب الصحايف علی ما قيل فی الفرق بينهما من ان ما دل عليه اصل
التركيب و مادته دلالة اللغة و ما دل عليه هيئة دلالة الصيغة بان دلالة الصيغة
ايضا لغوية فلا فايدة فی ذكرها بل يورث الخبط فی الكلام و البعد عن المرام
والصواب ان يقال وجوه النظم وضعا لغة او شرعا ليندرج فيه مثل الصلوة
والزكوة و غيرهما و اجاب عنه صاحب التحقيق بان اللغة وان شملت علی دلالة
المادة والهيئة عند الاطلاق الا ان الصيغة اذا انضمت كان المراد منها دلالة المادة
لا غير فكان معناه الاول فی وجود دلالات النظم هيئة و مادة كقول القائل
نام فاحتلم معناه نام فلم يحتلم وان كان الاحتلام عند الاطلاق يدل علی النوم
والانزال جميعا الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته علی الانزال لا غير وهذا
نوع يورث الكلام حسنا اذا وقع موقعه علی ما عرف فی موضعه كالتخصيص
بعد التعميم و فايدة الاشارة الی زيادة اهتمام المتكلم بالخصوص و ههنا لما كان
للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل و رجال خصوصا
وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عم الكلام اشارة الا انه اهم

وهذا

وهذا النوع انما يورث الخبط لمن لم يكن له كثير ممارسة باساليب العربية ولم يعرف
تفنن تراكيبها وما فی كل فن من المحاسن وخبط مثله غير ملتفت اليه فاما ذو
العارف بمحاسن الكلام فيطلع به ما لم يطلع غيره من اللطايف و يزداد به
بصيرة و يتفطن به علی المقصود فكيف يسمی هذا خبطا و قوله والصواب كذا
ليندرج فيه مثل الصلوة و الزكوة و غيرهما غير محتاج اليه لان ذلک قد اندرج
فی كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة و اللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة و استعمالها
فی المعانی الشرعية مجازی بالنسبة الی واضع اللغة كما نص عليه الشيخ و غيره
والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل فی قسم الاستعمال وان استعمل الشرع
اياها فی معانيها الشرعية بمنزلة وضع اخر ابتداء حتی صارت حقايقها اللغوية
مهجورة كانت دلالتها علی تلك المعانی صيغيا ايضا لانها تدل بصيغها
علی تلك المعانی بالوضع كما كانت تدل علی المعانی اللغوية بالوضع فكانت مندرجة
فی قوله صيغة و دلالتها التی كانت لغوية خارجة عنه لانها مجاز بالنسبة الی الشرع
اذ هی لا تدل بصيغها علی المعانی اللغوية الا بقرينة فتبين ان ما ذكره الشيخ صواب
و لا حاجة الی ما ذكره المعترض الی هنا كلامه و من ههنا تبين ان قول الشارح
والمراد ههنا مادة النظم و هو حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها اجمال
ما فصله صاحب التحقيق و هو جواب سؤال مقدر او رده صاحب الصحايف قال
لان الصيغة هی الهيئة اقول قيل انما قدم فخر الاسلام الصيغة علی اللغة مع
تاخر الاول عن الثانی علی ما ذكره لان اكثر الحقايق دال علی المعنی بالهيئة سيما الامر
والنهی اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وللتنبيه علی هذا اورد فخر الاسلام
الصيغة و الهيئة و لم يذكر الوضع مع انه اخصر و يرد عليه انه ان اراد الدلالة علی
المعنی بالهيئة مجردة عن المادة ففساده ظ وان اراد الدلالة علی المعنی بالهيئة
ولو مقارنة للمادة فمع عدم اختصاص هذا الحكم لا كثر الحقايق الشرعية لا
فيما ذكره علی استحقاق الهيئة للتقديم فالصواب ان يقال انما قدم الصيغة
علی اللغة لان مدار الاحكام الشرعية علی الامر و النهی و دلالتها عليها بالهيئة
قال باعتبار الحركات و السكنات اقول هذا بحسب الغالب و الا فالصيغة

البصيرة

لها

ومن

سلام

وكذا ما قيل الحق ان الوضع
من الافعال بالوضع النوعی للمعنی
المقترن بالزمان المنسوب الی
دلالة الفاعل او المفعول وهو
المجموع من الصيغة والحروف
وكذا الحال فی الاسماء المشتقة
منه رحمه الله

قد تتحقق بحركة وسكون كما في قل وصه وكذا الحال في قوله وجوهر حروفه فان تركب
اللفظ من حرفين فصاعدا بحسب الغالب الا فاللفظ من جنس الحروف لا يلزم ان
يكون مركبا قال كما عين حروف ضرب اقول انما قال حروف ضرب لتجريد المادة
الموضوعة وضعا شخصيا لحدث مخصوص عن الهيئة التي لا دخل لها في ذلك الوضع
وانما اعتبارها في وضع اللفظ المذكور وضعا نوعيا كوقوع الفعل في الزمان
الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك وكما لا دخل لهيئته في الوضع
الشخصي لمادته كذلك لا دخل لمادته في الوضع النوعي لهيئته لا يقال لو لم يكن
للهيئة مدخل في وضع تلك الحروف لحدث مخصوص لدل عليه على اي هيئة
كانت وليس كذلك فانها لا تدل عليه في هيئة ضرب ولا في هيئة ضرب بالكسر
بكسر الضاد لانا نقول المنفي دخلها المخصوص وهو بان يكون معتبرا في جانب
الموضوع على وجه الجزئية والا فلا شبهة في ان الوضع الحروف المذكورة لحدث
مخصوص مشروط بمقارنتها بهيئة من الهيئات المتعلقة ثم ان وضع الهيئة
قد يكون مشروطا بمقارنة مادة مخصوصة فيكون شخصيا كوضع مادتها كما في
الاسماء فان هيئة رجل مثلا موضوع لكونه مكبرا غير موصوف مصغر وكونه
واحدا غير تثنية وجمع بشرط مقارنتها لمادتها المخصوص ولذلك لا تدل تلك
الهيئة على ما ذكر في اسد ونمر وكذا لا تدل هيئتهما عليه في رجل وقد لا يكون
لواحد من المادة والهيئة وضع مستقل بل يكون لمجموعهما وضعا واحدا شخصيا
بمعنى مخصوص كما في الحروف وبهذا تبين ان من قال لكل لفظ معنى لغوي وهو
ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته وكلاهما يدل على
معنى واحد في الحروف لم يقله عن تحقيق وان السؤال بان الواضع ما عين
حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص مع تلك الحروف مع هيئته ليست في
ضرب وهي بفتح الضاد وسكون الراء لا وحدها ولا مع غيرها من الهيئات
فظاهر ان تلك الهيئة لا توجد في الصيغ العارضة لتلك الحروف في الماضي
والمضارع وغيرهما لا يقال الموضوع للمعنى المخصوص هو الحروف مع صيغة ما
ايه كانت والموضوع للزمان هو الصيغ المعينة الماضية والمضارعية

فهي معتبرة

وهي معتبرة في وضع المراد من حيث انها صيغة ما موضوعة على الانواد لمعنى الماضي
والزمان لانا نقول يلزم ان ضرب مثلثة الفاء ومسبعة العين دالا على المعنى المخصوص
وليس كذلك بل الدال هو واحد منها فقط غير متجه وان الجواب عنه بان الواضع وضع
الضرب لذلك المعنى كما ذكر بوضع شخصي ثم وضع حروفها بهذا الترتيب بشرط عروض
واحدة من الهيئات التي وضعها للمضي او الاستقبال لها لذلك المعنى ايضا في ضمن
وضع نوعي كانه قال اي لفظ وضعته للدلالة على حدث فنفس حروفه اذا قرنت بهيئته
من تلك الهيئات عينتها لذلك الحدث ليس بصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب
قال فاللفظ لا يدل على معناه اقول يعني ان لفظا من الالفاظ لا يدل على تمام معناه
الا بوضع المادة والهيئة سواء كان بوضع واحد كما في الحروف او بوضعين شخصين
كما في الحروف الاسماء الجامدة او احدهما شخصي والاخر نوعي كما في الافعال ونحوها
من الاسماء المشتقة قال عن التقسيم الثاني اقول اراد بالثاني والثالث الثاني والثالث بحسب
ترتيب المص والا فبحسب ترتيب فخر الاسلام التعبير المذكور انما وقع عن التقسيم الثالث
والتعبير بقوله في وجوه البيان بذلك النظم انما وقع عن التقسيم الثاني قال اي طرق استعمال
اقول فان قلت قد مر ان الطرق ههنا ليست على معناه الحقيقي بل كناية عن معنى
الجهات فلا عبارات في صحة التعبير عنها بطريق الكناية ومقام تفسير المراد حقه
التعبير بالحقيقة قلت وجهه اظهار المناسبة بين وجوه الاستعمال وباب البيان
قال في بيان المعنى اقول اشار باسقاط لفظ الباب الى ان اضافة البيان من قبيل
اضافة المشبه به الى المشبه ولا كذلك اضافة الوجوه الى الاستعمال فلذلك يسقط
في تفسيره ما يقوم مقامه وهو الطرق قال بطريق الوضوح اقول انما قال ههنا
بطريق الوضوح وفي التقسيم الثالث طرق اظهار المعنى اظهار التفاوت بينهما بناء
على ما في الوضوح من الدلالة على قوة الانكشاف وتنبيها على ان المعتبر في الصريح
هو الظهور التام لا مطلق الظهور على ما مر بيانه فيما سبق وبهذا ظهر وان خفي على
من قال فيه بحث وهو ان كلامه اذا حمل على انه اعتبر اضافة الطرق الى كل من الا
والجريان على حدة لا يبقى فرق بين الصريح والكناية وبين اقسام التقسيم
الثالث اذ مآل طرق جريان النظم في بيان المعنى والظهار وطرق اظهار المعنى و

مراتبه

ولا اضافة فان قوله مرانه يعني ان بيان المعنى والمرانه بطريق الوضوح صريح ... استعمال

كماذكر في الثالث واحد فالوجه ان يحمل على اعتبار اضافة الطرق في التقسيم الثاني الى مجموع
الاستعمال والجريان والاظهر ان يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لا الى النظم ثم ان قوله
والاظهر ان يرجع ليس بشيء اذ لا خفاء في ان الجريان في باب البيان للنظم لا للاستعمال
قال لان الاستعمال مقدم اقول قيل تقدم الاستعمال على ظهور المعنى وخفائه بحسب
الاستعمال لا على ظهوره واخفائه بحسب الدلالة والمعتبر في التقسيم الثالث انما هو الظهور
والخفاء بحسب الدلالة وما هو بحسب الاستعمال من الظهور والخفاء انما اعتباره في
الصريح والكناية فما ذكر لا يصلح وجها للتقديم ما قدمه بل ينبغي ان يقدم اقسام البيان
على اقسام الاستعمال لان الدلالة مقدمة على الاستعمال وتلك الاقسام اقسام الدلالة في
الحقيقة وتسميتها اقسام البيان لكونها مبنية عنه وقد ذكرنا في ما تقدم ما يندفع
به هذا السؤال فتذكر قال والرابع في وجوه الوقوف اقول اعترض على تعبيره
المص عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بان الوقوف متاخر عن
الاستعمال والدلالة بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف
يفسر الوقوف بتلك الكيفية وليس بشيء لان التقسيم الرابع ليس باعتبار كيفية دلالة
اللفظ على مطلق المعنى بل باعتبار كيفية دلالته على المعنى المستعمل فيه على ما
الشارح فيما سبق فالدلالة المعتبرة فيه ليست متقدمة على الاستعمال بل متاخرة عنه
نعم مطلق الدلالة وكيفيتها متقدمتان عليه ولكن لا عبرة بتقدمها قال فهو المشترك
اقول اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها كذا في
الكشف والحاجة الى ذلك لانه من مصطلحات القوم وضع اسما لما اشترك فيه
المعاني قال والا فاما ان يكون اقول هذا على ما هو المشهور من ان الوضع للكثير
غير محصور بوضع واحد لا يكون الا لان الموضوع له امرا عاما كليا والا فعلى
التحقيق الذي ذكره بعض الفضلاء لا يلزم ذلك فانه لو وضع الكثير غير محصور قد
بوضع واحد ومع ذلك لا يكون الموضوع له معنى عاما بل لا يكون الوضع عاما و
الموضوع له خاصا كما في هذا وان والذي فان هذا موضوع لكل شخص باعتبار امر
عام مع كونه مشخصا مشارا اليه بالاشارة الحسية بحيث للتعبير الشركة و
لذلك كان معرفة لكن لما كان وضعه لكل واحد من الاشخاص جاز اطلاقه على كثير

وهكذا

وهكذا الحكم اخفية ثم ان عموم الوضع كما يكون تاثير في تعدد الموضوع له مع وحدة الوضع
كما في الموضوعات بالوضع النوعي فان نظر الواضع يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى
بان لا يلاحظ لفظا بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك في وضع الهيئات
بان يقول صيغة الفاعل من كل مصدر فانه لمن قام به مدلول ذلك المصدر ليعلم منه ان
ضاربا لمن قام به الضرب وقاعدا لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات
مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل قال من احاد ذلك الكثير اقول اي من
جزئياته كما هو الظاهر من عبارة الاحاد والمراد من الوضع للكثير وان كان عاما منها
ومن الاجزاء على ما سيأتي التصريح به من قبل الشارح لكن المعتبر في مفهوم العموم
هو استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له من جزئيات ذلك الكثير لا ما يعم واستغراق اللفظ
لجميع اجزائه فان الالوف مثلا لفظ عام وعمومه باعتبار انه موضوع بوضع واحد للكثير
غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له من جزئيات ذلك الكثير لا باعتبار انه موضوع بوضع
واحد لكثير مستغرق لجميع اجزائه وان تحقق ذلك الاعتبار ايضا فيه فاندفع ما قيل ان
ما يصلح له لا يلزم ان يكون من احاد ذلك الكثير بل يجوز ان يكون من اجزائه كما يصرح
عند بيان الوضع للكثير واجيب بانه يمكن ان يقال الاحاد كما يستعمل في الجزئيات
يستعمل في الاجزاء ايضا كما سيأتي من اطلاق الاحاد على اجزاء المادية قال
ما يقابل العصبة لا ما يقابل الغلبة اقول مبنى هذا الكلام على عدم اطلاق القليل
على الواحد وذلك غير مسلم في العرف العام كيف وهم يقولون ليس عندي شيء
لا كثير ولا قليل ولولا شمول القليل للواحد لما كان لهذا الكلام وجه كما لا يخفى قال
وهذا التعريف شامل اقول اجيب عنه بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من
واضع واحد بالشخص او النوع او الا تخلل بين الوضعين نقل ورد بعدم دلالة
اللفظ عليه ثم ان الجواب الاخير لا ينتظم مواد النقض كلها فان تعدد الوضع
في الالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح لمعنى آخر لا يلزم ان يكون
بتخلل النقل بين الوضعين وقيل يمكن ان يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر
منه وهو وضع اللغة ويرد عليه انه يلزم ح ان لا يكون المنقول الشرعي
خاصا بالنظر الى معناه الشرعي بل يكون بالنظر الى معناه اللغوي ولا يخفى

فاده

يخفى

فان بحث الاصول عنه بالنظر الى معناه الشرعي لا بالنظر الى معناه اللغوي كما لا
نعم لا يبعد ان يقال ان المراد بالوضع الكثير هو الوضع الكثير في اصطلاح النحاة لخف
الاطلاقات وذلك هو المتبادر **قال** للاسماء التي وضعت للمعاني **اقول** لا يقال ينقلها
الى المعنى العلمية لا بتعدد الوضع لان التعيين او لا معتبر في حد الوضع لان ذلك
القيد لا وجه لاعتباره فيه والا يلزم ان لا يثبت الاشتراك الا بعد ثبوت ان تعيينه
للمعنيين معا واني ذلك **قال** بل لجميع الالفاظ المنقولة **اقول** اجيب عن ذلك
بمنع الوضع في الالفاظ المنقوله والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين لمعنيين ولا
انه مكابرة لان الوضع تعيين اللفظ بنفسه بازاء معنى وتحققه فيها اظهر من ان
يخفى على انه يلزم 2 ان لا يكون المنقولات والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين
لمعنيين حقايق وهو باطل بالاتفاق **قال** وليست من المشترك **اقول** لا خفاء
في انها اذا لم يكن منه يكون من احد الاقسام المقابلة له ضرورة انحصار اللفظ الموضوع
لمعنى في الاقسام المذكورة فلا يجوز دخولها فيه وبهذا تبين ما قيل المقصود ههنا
ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة له على الاطلاق بل
تميزه عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا القدر بلا مزية **قال** على ما صرح
به البعض **اقول** المنسوب الى البعض هو الصحيح لذلك لا القول به اذ لا مخالف له
ولا ينبغي ان يخالف فيه كيف وح يلزم انقلاب كلمات القران من الخصوص الى الاشتراك
بطريان احد الاسباب المذكورة ولم يقل به احد وبهذا تبين فساد ما قيل الصواب
ان يقال لانها ليست من المشترك وتصحيح البعض لا يكون حجة على الاطلاق
واما ما قيل المفهوم من اطلاق قوله وضعا متعددا وتمثيله بالعين ثم قوله وضع
تارة وتارة ان تكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعضها رجحان
على الاخر فيخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول اليه فرع
عليه مختطور فمدار الدلالة ما ذكر على تساوي الاوضاع في الرتبة **قال** ليخرج المشترك
اقول انما قال ليخرج المشترك ولم يقل لاخراج المشترك لئلا يتجه ان يقال انه لا حاجة
في اخراجه الى القيد المذكور لخروجه بقوله على ما بينه الشارح بعيد بهذا الا انه لما ذكر
القيد المذكور مقدما تعين خروج المشترك به وان لم يكن لاخراجه لما ذكر فاندفع

ما قيل

ما قيل فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح
في المطول في تعريف المجاز العقلي واجيب بان ذلك فيما اذا ذكر قيدان يفرد كل منهما
بفايدة ويشتركان في اخراج شئ وليس ههنا كذلك انتهى ثم انه لم فهم من اشارة قوله ليخرج
على ما بيناه انما عدم الاحتياج الى القيد المذكور لاخراج المشترك احتيج الى بيان
فايدة اخرى له دفعا لتوهم الاستدراك فقال في بيانه والاقرب ان يقال اه وصرح
في تعليله بما اشار اليه بقوله ليخرج وليس فيه القول بخروج المشترك بقوله مستغرق
فان مدار التعليل المذكور على صلاحيته خروجه به لا على خروجه به بالفعل كما سبق
الى وهم من قال يرد ان يقال بهذا القيد وان فرض ان الغرض الاصلي منه هو التحقيق
بخروج المشترك وبعد خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مستغرق فالوجه ما ذكره المص
قال والاقرب **اقول** انما قال والاقرب لاحتمال العكس بان يكون هذا القيد
للاحتراز والقيد الاخير للايضاح الا انه مرجوح لان ذلك القيد لاخراج الجمع المنكر
فتعين كونه قيدا احترازيا فلا يناسب ان ينضم اليه الا الايضاح كما لا يخفى وقيل يرد
قريبا ولكنه في غاية البعد اذ اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة
جميعها معا حتى ينتفي عنه الاستغراق بها وانما يراد به احدها وهو مستغرق لجميع
ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجيب بان اللفظ المشترك بالنظر الى احد
معانيه بل هو بالنسبة اليه عام مندرج تحت الحد كما ذكره بقوله واما بالنسبة الى
افراد معنى واحد اه واما اشتراكه بالنسبة الى معانيه وصلوحه لجميعها معا ليس
بشرط في صورة النفي فان قولنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له اعم من ان يكون
هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وان لا يكون ما يصلح له ابتداء كما قالوا في
تعريف العلم بصفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض انه يتناول التصور — ات
لان عدم احتمال النقيض اعم من ان يكون ثمه يوجد النقيض او لا ولكن بشئ لان
المشترك انما يصلح لكل واحد من معنييه على سبيل البدل وهو مستغرق له
فيصدق عليه انه مستغرق لجميع ما يصلح له وعدم كونه مشتركا بالنسبة الى
احد معنييه لا يضر لانه غير مهم في ايراد السؤال بل المهم فيه عدم كونه — عاما
بالنسبة الى ذلك المعنى وذلك متحقق في المشترك على صيغة الافراد ثم القياس على تعريف
العلم

غير صحيح لان القيد المذكور ههنا على صورة الاثبات وما هو المذكور هناك على صورة
النفي فممنوع فان حكما قلنا ان المشترك انما يصلح لكل واحد من معانيه على سبيل البدل صح ؟
لان المعتبر الصلاحية بحسب الارادة لا الصلاحية بحسب الدلالة والا يلزم ان لا يكون
مثل العيون عاما على ما العدم استغراقه لجميع ما يصلح له بحسب الدلالة وبهذا تبين فساد
ما قيل وذلك ان يكتفي في الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وان لم يتحقق
بحسب الارادة فالصواب في الجواب ان يقال ان لفظ ما ظاهرة في تعدد ماصدق
وبزيادة لفظ الجميع يحقق ذلك المعنى والمشترك بحسب احد معانيه لا يصدق
على متعدد الا اذا كان فيه عموم بهذا الاعتبار كما في العيون فح يجب دخوله في
التعريف بالاعتبار المذكور **قال** لان المشترك بالنسبة اه **اقول** كان حقه
ان يقال لان معاني المشترك محصورة لان قيد غير محصور مذكور قبل
قيد مستغرق وهو كاف فيما ذكر والحاجة الى القيد المذكور ثانيا عدم كفاية
ما ذكر اولا **قال** او على سبيل البدل **اقول** يعني لا بد ان يكون المراد من
الاستغراق في تعريف العام عاما ليكون التعريف جامعا فح يتناول المشترك
وتحقيق ما ذكر في الجواب ان المراد من الاستغراق في تعريف العام وان كان
عاما لكن لا بحيث يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه بان يقال معنى الاستغراق
على سبيل البدل ان يقصد به الشمول لكل واحد لكن بصفة الافراد حتى لا
يتعلق الحكم دائما الا بفرد وهذا لما ذكر في الحاشية المنقولة عنه يتناول
من دخل داري اولا فلي دون المشترك بالنسبة الى معانيه وح يخرج عن
تعريف العام بقيد الاستغراق بهذا المعنى العام ايضا وانما قلنا ان عمومه
لا بحيث يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه وح يلزم ان يدخل في حد
العام النكرة المشتبهة لانها تستغرق مثل استغراق المشترك ولا خلاف المشتبه
لاحد في عدم عمومها وبهذا اتضح ان من قال قد يجاب عنه بانه صرح في بحث العام
ان معنى الاستغراق على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد اخر والامر الاول منتف في المشترك لما سيجيء من ان
الحكم لا يتعلق الا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك في تعريف العام
وان

وان اخذ الاستغراق اعم ان يكون الشمول والبدل غافل عن تحقيق ما اجاب
به الشارح فان ما ذكره هذا القائل تفصيل لما اجمله في الشرح وتصريح بما اشار
اليه في الحاشية على ما وقعت عليه من تقريرنا المرام وتحريرنا الكلام **قال** فح لا يدخل
اه **اقول** نقل عنه في الحاشية اي على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل
بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه وبالجملة نسبة المشترك الى مفهوماته
نسبة النكرة المشتبه الى افراد مفهومها من غير تفاوت في الاستغراق
وعدمه حتى لو فسر الاستغراق على سبيل البدل بان يقصد الشمول لكل
فرد لكن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم دائما الا بفرد كان متناولا لمثل
من دخل داري اولا وعن النكرة في الاثبات لكن لا يخفى انه لا يتناول
المشترك بالنسبة الى معانيه الى هنا كلامه وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان
في الاستغراق المعتبر في حد العام امرين احدهما يتعلق الحكم بكل واحد
والثاني ان يكون ذلك بشرط الانفراد والامر الثاني لا يتحقق في النكرة المشتبه
لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد ان كانت مفردة او جماعة جماعة ان
كانت جمعا سواء كانا مجتمعين مع الغير او منفردين عنه فلا يصح قوله
في هذا الجواب فح يدخل في حد العام النكرة المشتبه اه ولا قوله في جواب السؤال
الثاني فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل ووجه الاندفاع ان ما ذكر على
التحقيق وما ذكر في الجوابين على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل
بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيها **قال** قلنا لو سلم اه **اقول** اشارة
الى منع ضمني بناء على ان الوضع للكثير في بعض الفاظ العام كالمفرد المستغرق
مثل الانسان في قوله ان الانسان لفي خسر معناه انه موضوع لامر مشترك
فيه وحدان الكثير وبهذا يتناول النكرة المشتبه وان كان منافيا لما ذكره
في الحاشية لما سياتي من قوله او الواحد في ص سواء كان الواحد باعتبار
الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس **قال** فانما يصلح جوابا
اقول يعني ان النكرة المشتبه نوعان مفرد منكر وجمع منكر والجواب صح
المذكور ان تم لا يدفع الا النقض بالاول دون الثاني **قال** والمراد بالو

اقول اراد توجيه ما اعتبره المص كلا من العام والمشترك واسماء العدد موضوعا للكثير وحاصله انه توسع في الوضع للكثير حيث نزل الوضع لامر شامل للكثير شمول الكلي لجزئياته او شمول الكل لاجزائه منزلة الوضع للكثير وليس فيه توهم لمعنى الكلي اللام كما سبق الى وهم من قال ويحصله ان اللام في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكانه قيل انه وضع لان يحصل الكثير ويحتمل ان يجعل اللام صلة ويجعل الكثير اعم من الكثير في نفسه بان يتعدد الوضع والكثير بحسب اجزائه والكثير بحسب جزئياته وسياتي ان الشارح قد اعترف فيما نقل عنه بانه تكلف قال او جزء من اجزائه اقول ناظر الى قوله او المجموع وحدان الكثير وكان الغرض منه تعميم معنى الوضع للكثير لوضع اسماء العدد فان قلت اسم العدد كالعشرة مثلا غير موضوع لمجموع وحدان الكثير لا موضوع بل موضوع لمفهوم كلي يصدق على ذلك المجموع فلا يتم الغرض المذكور بالتوسع الذي ذكره بل لابد من توسع اخر ههنا وهو تنزيل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع قلت ما ذكرته على احد الرايين في اسم الجنس ونظايره وهو ان يكون موضوعا للماهية من حيث هي واما على الراي الاخر وهو ان يكون موضوعا للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا فلا الجاء له والكلام ههنا على الراي الثاني لما يدل عليه قوله ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء ومن غفل عن هذا قال انه نزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له واجزائه بمنزلة اجزائه كما يدل عليه جعل الرجل والفرس من الموضوع للكثير بحسب الاجزاء واما ما قيل العدد لكونه منفصلا يعتبر الكثرة في مفهوم جميع اسماء ما فوق الواحد من العدد فكون لفظ العشرة موضوعا لما ذكر وصادقا على ما ذكر لا ينافي اشتمال مفهومها على الكثرة فلا يجدي نفعا لان الا ما ذكر اعتبار الدلالة على الكثرة في اسم العدد لا تحقق نفس الكثرة فيه فافهم قال يندرج فيه المشترك والعام اقول اندرج المشترك باعتبار المعنى الاول واندرج اسم العدد باعتبار المعنى الثالث واندرج بعض العام كالموصوف باللام والكل الافرادي باعتبار المعنى الثاني واندرج بعضه كالمجموع والكل المجموعي باعتبار المعنى الثالث وينبغي ان لا يخرج النشر بهذا القدر من الاختلاط عن ترتيب وان كان من عبارة القوم خلافه حيث قالوا ان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من

النشر

النشر للاول من اللف والثاني للثاني وهكذا على الترتيب ثم انه لم يذكر الجمع المنكر لانفهام حال اندراجه بالمقايسة على حال اندراج العام قال المتفقة في الاسم اقول وليس اجزاء زيد وعمرو رجل كذلك فانها مختلفة في الاسم فان اسم بعضها الراس واسم بعضها الرجل وان امكن الجمع بينها بعبارة واحدة كالعضو والبعض ولا كذلك اجزاء المائة وهذا على ما حقق في موضعه من اجزاء العدد هي الوحدات لا غير ومن غفل عن هذا قال لقائل ان يقول هذا لا يدفع السؤال لان اجزاء الرجل والفرس وزيد وعمرو متفقة في اسم هو العضو والجزء فالاولى في الجواب ان يقال المراد بالكثرة بحسب الاجزاء ما يعتبر في وضع تلك الاسماء ويكون الوضع باعتبارها وليس الامر فيما ذكر كذلك واللازم ان لا يكون اطلاق زيد عليه بعد قطع اليد بطريق الحقيقة وليس كذلك فعلم ان المعتبر في وضعه كونه شخصيا انسانيا خاصا لا انه متالف من تلك الاجزاء وحمل كلامه على هذا بان يقال تلك الاجزاء متفقة في اسم الكل بمعنى انها يعتبر في وضع ذلك الاسم خلاف الظاهر ولا يلايمه قوله كاحاد المائة فانها يناسبه جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم منه ان المراد اتفاق الاجزاء في اسم يعبر به عن كل منها كما ان المفهوم الكلي صادق على كل من جزئياته انتهى ولا يخفى ما في الجواب الذي ذكره من التكلف والبعد عن الفهم مما ذكر في التقييم قال فانها يناسب اقول تعليل لاعتبار الشرط المذكور واشارة الى ان اعتباره ههنا غير بعيد نظرا الى ان تلك المناسبة لا تحصل بدونه قيل ان كل واحد من تلك الاحاد يصدق عليه انه واحد منها المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان انه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك المفهوم ورد عليه بان كل واحد من اعضاء زيد يصدق عليه انه عضو من زيد فلا تفاوت وقد عرفت انه مردود قال لا لنفي العموم اقول انما قال لا لنفي العموم على ما بين في موضعه ح لا يكون النكرة عاما وهذا تبيين ما في بيان من قال غلط هذا في قوله وهذا معنى الوضع النوعي اشارة الى ما يتضمنه الكلام كانه قال قد ثبت باستقراء الائمة للنكرة المنفية حكم الواضع بانه كلما وقعت نكرة في سياق النفي فالحكم منفي عن كل فرد منها

لان النكرة قد تقع في سياق النفي ولا يكون المراد منه عموم النفي بل نفي العموم صح

وحكمه هذا هو معنى الوضع النوعي قال لذلك اقول انما قال لذلك لان للوضع النوعي معنى
اخر من جنس ما اشير اليه ههنا وهو حكم الواضع بان كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا والوضع
النوعي بهذا المعنى مخصوص بالمجاز وما اشير اليه ههنا من جنس الوضع النوعي المخصوص
بالحقيقة وانما قلنا انه من جنس الوضع النوعي المخصوص بالحقيقة لان الوضع النوعي
المخصوص بها اخص مما اشير اليه ههنا لا عينه كما وهم من قال اعلم ان الوضع بالمعنى
الذي اشير اليه مختص بالحقيقة وله معنى اخر مختص بالمجاز اه ثم انه قال والمتبادر
من الوضع هو الوضع الشخصي والوضع النوعي بالمعنى الاول ولا يذهب عليك انه
لا حاجة ههنا الى التشبث بقضية التبادر لما يذهب عليه من ان قوله لذلك قد اغنى
عن ذلك فافهم قال وكون عمومها عقليا الى قوله لا ينافي اقول يعني انه فيها امران
احدهما وضعي والاخر عقلي فلا منافاة وذلك ان افادة النكرة المنفية معنى العموم
يتجه مقدمتين احديهما وضعية وهي ان النكرة المنفية لنفي الفرد المبهم وثانيهما عقلية
وهي ان انتفاء الفرد المبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد وثبوت المقدمة الثانية بحكم العقل
لا ينافي ثبوت المقدمة الاولى بحكم الوضع قال والنكرة المنفية مجاز اقول جواب
اخر عن السؤال انتقاض عكس تعريف العام وليس المنع كون صورة النقض
من افراد المعرف فجوابه بالمنع خارج عن القانون فيجب صرف الكلام عن ظاهره
وحمله على الاستدلال بانه لما كانت مستعملة فيما وضعت له يكون حقيقة ولما كان السند
مساويا للمنع اذ لا وجه الا كونه مجازا فان ابطل دعوى المجازية يبطل السند
ويدفع المنع لما في ابطال السند بقي ههنا شيء وهو ان الانسب في الجواب ان يتعرض
في موضعها في سياق النفي ايضا فيكون عاما ليظهر اندفاع السؤال وانما قلنا ذلك
لان عمومها انما هو باعتباره لا باعتبار وضعها الشخصي لكنه لما اجاب عن اصل السؤال
بما لا مزيد عليه اكتفى ههنا بدفع ما اجاب به هذا القائل ولم يتعرض لما يبين به عمومها
لما مر وبهذا التفصيل اندفع ما قيل اورد عليه انه ان لم يرد منها عموم الافراد
والاستغراق فليست عاما بمقتضى التعريف وان اريد ذلك فهو التعميم
في غير ما وضعت له بالوضع الشخصي ويؤيده تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة

بالوضع

بالوضع النوعي واتضح فساد الجواب عنه بانه كلام على السند فظهر ما في تقرير الجواب بان المراد
ان نفس النكرة لم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي واما الوضع النوعي فبا لنسبة
الى وقوعها في سياق النفي من الفصوص فافهم قال والتعريف للعام الحقيقي
اقول سواء كان عمومه بالوضع الشخصي او بالوضع النوعي وقد عرفت فيما سبق
ان الوضع النوعي المعتبر في الحقيقة غير الوضع النوعي في المجاز فعلى هذا لك امكن اخراج
العام المجازي عن تعريف العام الحقيقي مع شموله للعام بالوضع النوعي قال
بالنظر اليه اقول لا يخفى ان الظاهر ان الضمير المذكور راجع الى غير المحصور وليس
بالنظر اليه الى لفظ اذ ح يكون هذا المعنى راجعا الى المعنى السابق فلا وجه
لعوده ولا لرده بما ذكره فتعين ان المراد النظر الى معناه فالمعنى ان غير المحصور
ما لا يقتضي مفهومه الانحصار والدخول تحت الضبط والعد فلا ينتهض
الجواب الذي ذكره لانا نقول ما لا يقتضي الانحصار انما هو مفهومه بحسب الوضع
ودلالة اللفظ فيرجع هذا المعنى الى ما ذكره اولا فان قلت فما وجه الجواب المذكور
قلت وجهه ان الضمير المذكور راجع الى المحصور والمراد المحصور العرفي فالمعنى
ان غير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى المحصور العرفي لا
بالنظر الى المحصور في الواقع ومآله ان غير المحصور ما يعتبره العرف غير محصور
وان كان محصورا في الواقع ولا يخفى ما في التعبير المذكور من الركاكة والغموض
قال انما يصلح لجزئيات الماهية اقول ولا استغراق بالنظر اليها فيكفي في الاخراج
عن اسماء العدد قيد الاستغراق والصلوح فان بالقيد الاول يخرج اسماء العدد
بالنظر الى جزئياتها وبالقيد الثاني تخرج بالنظر الى اجزائها فلا حاجة الى قيد اخر لاخراجها
قال اراد بالصلوح اقول خص التعميم المذكورين بالارادة اذ لا صحة
لارادة القسم الثالث في تعريف العام فلا وجه لتعميم المراد من الصلوح المذكور
في تعريف العام له وبهذا تبين فساد ما قيل الاولى ان يفسر الصلوح بما يتناول
الاقسام الثلثة بان ينضم الى المعنيين المذكورين قوله او صلوح اسم لكل واحد
من وحداته الذي هو نفس مدلول ذلك الاسم كيلا يتوهم في بادي الراي اختصاص
الصلوح بالامرين ثم الظاهر من قوله او الكل لاجزائه ومن قوله وتضمينا انه

اراد التعميم للصلوحين على سبيل البدل على سبيل الجمع فانهما يوجد مقارنا للاستغراق
يصدق التعريف على تقدير خلوه عن قيد غير محصور ولما وجد الصلوح بالمعنى
الثاني مقارنا للاستغراق في اسماء العدد لزم ان يصدق عليه التعريف خاليا عن
القيد المذكور فاحتيج الى ماذكره في التعريف وبهذا التقرير اندفع ماقيل ان تعميم
الصلوح بقيد جعل ما يتضمنه المائة من الآحاد مما يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات
المائة من كونها ايضا مما يصلح له وقد عرفت ان المائة ليست بمستغرقة بالنسبة الى الكل
الجزئيات فيخرج اسماء العدد من تعريف العام بقوله مستغرقة لجميع ما يصلح له لانها
ليست بمستغرقة بالنسبة الى بعضها مما يصلح له واتضح ان ماقيل والحق ان يقال
اسماء العدد لها جزئيات واجزاء فالها فبالنظر الى الاول يخرج بقيد الاستغراق وبالنظر
الى الثاني يخرج بقيد غير محصورة ليس بحق ثم انه لامورد بعد هذا يعني بعد ماقيل
فبالنظر الى الاول يخرج بقيد الاستغراق للسؤال بان قوله غير محصورة للخروج اسماء
العدد مطلقا وذلك لانها وان كانت محصورة باعتبار الاجزاء لكنها غير محصورة
باعتبار الجزئيات قال او تضمنا اقول مبنى ذلك على ما عرفت فيما سبق على ان
المائة موضوعة للفرد المنتشر لا للماهية الكلية ومن قال هذا اما تسامح او على اصطلاح
الاول والافاحاد المائة جزء لما صدق عليه المائة لا للموضوعة له الذي هو المفهوم
الكلي فكانه نسي ما قدمه فقوله نزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع
له واجزائه بمنزلة اجزائه كما يدل عليه جعل الرجل والفرس من الموضوع للكثير
بحسب الاجزاء قال مرفوع صفة لفظ اقول هذا ما يقتضيه تفسير الصلوح بصلوح
اسم الكلي لجزئياته او اسم الكل لاجزائه وللبرهنة اذ لا معنى لصلاحيته معنى الكل لاجزائه
ومن غفل عن هذا قال يمكن ان يقال مجرور صفة كثير كما قبله ومعنى التوافق
الكثير ان لا يكون شيء مما تناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال تشترك فيه
اقول اى تدخل فيه دخولا مشتركا فيما بينهم سواء كان ذلك الدخول دخول
الجزئي تحت الكلي او دخول الجزء تحت الكل فلا يتجه ما قيل هذا لا يتناول اسماء
المجموع اذ ليس شمولها لجميع من المرسيات باعتبار امر يشترك فيه اللهم
الا ان يجعل اعم من ان يكون كذلك حقيقة او حكما قال فالجمع المنكر يكون واسطة
اقول لا يذهب عليك ان في ترتيب الجزء بهذا التفصيل على الشرط المذكور
ركاكة

ركاكة فان ترتيبه بالتفصيل المذكور على اعتبار شرط الاستغراق مطلقا لا على
اعتباره من جهة المعنى وقوله على ما هو اختيار المحققين لا يدفع الركاكة كما لا يخفى
على من له ذوق سليم قال وعاما عند من يقول اه اقول القائلون بعموم الجمع المنكر
فرقتان فرقة لا يقول باستغراقه ولا تشترط في العام الاستغراق وفرقة تقول
باستغراقه ويشترط في العام الاستغراق بقي بينهما شيء احتمالان آخران احدهما
ان يقال باستغراقه ولا يشترط في العام الاستغراق والاول وفاسد بالضرورة
والثاني جائز الا انه غير منقول عن احد ولذلك قال الشارح بعد نقله عدم اشتراط
الاستغراق عن فخر الاسلام وبعض المشايخ سواء كان مستغرقا اولا ولم يذكر
في القول بكل واحد من الاحتمالين المذكورين كما ذكر القول بكل من الاحتمالين على
تقدير اشتراط الاستغراق ومن قال في تلخيص المقام ان بعض العلماء لم يشترطوا
الاستغراق ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر وان قالوا بعمومه فكانه لم يتامل
في قوله سواء كان مستغرقا اولا واما القائلون بعدم العموم في الجمع المنكر فهم
فرقة واحدة اولا لهم من اشتراطهم الاستغراق كيلا لا يدخل الجمع المنكر في حد
العام مع عدم كونه منه وقد تلخص ماذكرناه انه على تقدير اعتبار الشرط المذكور
في حد العام لا يتعين خروج الجمع المنكر عن حده بل يتوقف على فقد الشرط المذكور
فمدار كونه واسطة على امرين وجود شرط الاستغراق في العام وعدمه في الجمع المنكر
فلا وجه لجعله واسطة على تقدير استغراقه وتخصيص المراد بالجمع الذي يدل
على قرينة على عدم استغراقه باباه تقييد الجمع بالمنكر اذ لا فرق بين المنكر و
المعرف في عدم الاستغراق عند قيام قرينة دالة عليه قال يدل قرينة على
عدم اقول اورد على المص فيما نقل عن الشارح من الحاشية ان هذا
التقسيم انما هو باعتبار الوضع فالمقسم هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع
والدال على المعنى بالوضع بالقرينة ليس من اقسامه انتهى لا يقال ان المراد
بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيندرج الدال بالقرينة في المقسم لانا نقول
المتبادر من الوضع الشخصي او النوعي الذي ليس في المجاز والدال بالقرينة
بحسب النوعي الذي في المجاز نعم يمكن دفعه بان يقال ان تاثير القرينة المخصصة

في صرف الارادة عن بعض الافراد لا في تحصيل الدلالة ولا في تعلق الارادة بالباقي
فخروج بعض الافراد بدلالة القرينة عن حد الارادة لا يخرج اللفظ عن حد الدلالة
بحسب الوضع الشخصي بالنسبة الى الباقي بقي ههنا شيء وهو ان اعتبار دلالة القرينة ههنا
دون المحصور تحكم وتفصيله ان مقتضى ما قيل في غير المحصور من ان معناه
ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار ان يكون معنى الاستغراق ان لا يكون
في اللفظ دلالة على الاختصاص والتفرقة بينهما بالاكتفاء بعدم دلالة
اللفظ في الاول وعدم الاكتفاء به في الثاني تحكم محض كما لا يخفى قال وفساده
بين اقول لان التخصيص لا يخرج العام عن حد العموم لان مداره على الاستغراق
بحسب الدلالة على الاستغراق بحسب الارادة وذلك لا ينتفي بالتخصيص يرشدك
اليه تقسيمهم العام الى العام المخصص والى العام الغير المخصص وتفريعهم
الاحكام على ذلك منها ان العام المخصص يجوز تخصيصه بالقياس بخلاف العام الغير
المخصص فاندفع ما قيل فساده ممنوع لان اللفظ الذي كان عاما ثم قامت القرينة
على خروجه عن عمومه لا نسلم انه عام حقيقة بل لو سمي عاما فباعتبار ما كان و
اتضح فساد ما قيل فساده ليس ببين لان المص قد اختار فيما سيجيء ان العام
الذي اخرج بعض افراده بغير مستقل حقيقة في الباقي مطلق والذي اخرج
بمستقل حقيقة من حيث التناول ومجازه من حيث الاقتصار فلما اختار
ههنا كان العام المخرج عنه بعض افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة في الباقي
والظاهر ان انتفاء الاستغراق يوجب انتفاء العموم لانه شرط فيه عنده و
جب ههنا التعرض له بدرجه في الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد و
ليس بخاص ولا عام انتهى لان المنتفي بالتخصيص الاستغراق بحسب الارادة
وقد عرفت ان مدار العموم على الاستغراق بحسب الدلالة ولا ينتفي
بالتخصيص ولا يرد على المص ان الاستغراق متحقق في الجمع المنكر بحسب
الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر الاستغراق
بحسبها لما ناسب التقسيم بحسب الوضع لان تحقق الاستغراق بحسب
الدلالة والوضع في الجمع المنكر محل الخلاف والاكثر منكر له على ما سياتي
وبه اخذ المص ثم ان الكلام في العام الخارج من التقسيم وذلك لا يخرج

بسبب

بسبب التخصيص عن حده لا في تسمية العام ولو بمعنى اخر فلا اتجاه لما قيل ولئن سلم ان البعض
يسميه عاما حقيقة فمن الجايز ان يصطلح البعض على عدم تسمية عاما ولا مشاحة فيه فقيل
وجد هذا يعني قوله وفساده بين في المسودة ولم يوجد في نسخ القراءة والاولى تركه لانهم
اختلفوا في ان الاستغراق المعتبر في حد يكون باعتبار دلالة اللفظ او باعتبار عموم الحكم
فذكره في المسودة نظرا الى الاول كما صرح به حيث قال ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله
لذلك بحسب الدلالة ويكون المقصود الاعتراض وهو ظاهر وتركه بعده اختيار الثاني
ولا يكون المقصود الاعتراض على التقسيم فان قيل اذا كان مستغرقا بحسب دلالة
اللفظ من حيث الوضع ولم يكن فيه عموم من حيث الحكم يكون مجازا لانه يكون
مستعملا في بعض ما وضع له والكلام في الحقيقة قلنا انما يلزم ذلك لو كان موضوعا
للكل من حيث هو كل ثم استعمل في البعض كلفظ الكل مثلا اما اذا كان موضوعا
للماهية من حيث هي او مقيدة بوحدة شايعة فاستعملت فيها من حيث وجودها
في ضمن الافراد كلها او بعضها لم يكن مجازا وكذا لفظ الجمع فانه موضوع لما فوق
الاثنين فاذا عرف باللام قصد به الاستغراق وبعدم الاستغراق لا يخرج عن
وصفه قال فان النوع يجعل الرجل اه اقول قال صاحب الكشف وتسمية
الانسان جنسا والنوع نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا
يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون
الى اصطلاحهم ثم قال ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان
الانسان نوع الانواع اذ ليس تحته نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل
والمراة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام
فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهايم مع اختلاف
النوع لا يمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى الشركة
في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة انتهى ومن ههنا تبين ان الش
في قوله نظرا الى اختلافهما اه لان ما ذكره منشا كونهما جنسين لا منشا كونهما
نوعين قال ثم المشترك ان ترجح اقول فيه اشارة الى وجه اسقاط الماول
عن درجة الاعتبار في التقسيم الاول وهو انه من افراد المشترك فلا وجه

لاخذه مقابلا له وليس بداخل في المقسم لان التقسيم الاول باعتبار الوضع وهو باعتبار
الرأي وقد صرح بالفاء في شرحه فان قلت فهلا يلزم من كون المأول من افراد المشترك
دخوله في المقسم ضرورة ان الداخل فيما هو داخل في الشيء داخل فيه قلت لا يلزم
لان جهة الدخول وما ذكر من ان الداخل في الشيء داخل في ذلك الشيء فيما يتحد فيه جهة الدخول
وتفصيله انه انما يلزم من دخول المأول في المشترك دخوله في المقسم ان لو كان المأول
من افراد المشترك من حيث انه مشترك وليس كذلك فان المأول من افراد لفظ يتعدد
معانيه بحسب الوضع فيصدق عليه انه مشترك لكن باعتبار اخر غير اعتبار كونه مؤولا
وفي قوله يسمى مأولا نوع اشارة الى ذلك حيث لم يقل فهو مأول كما قال في اقسام
التقسيم الاول فكانه اومى بالعدول عن الاسلوب المعهود ان هذه التسمية باعتبار
اخر غير الاعتبار الملحوظ في الاقسام المذكور للمشترك لا يقال فح صح اخذ المأول مقابلا
مع كونه من افراده لانا نقول ليس الكلام في اخذه مقابلا له مطلقا بل في اخذه مقابلا
له في التقسيم الاول فتامل ثم انه غير لفظ الوجوه الواقعة في عبارة فخر الاسلام الى
لفظ المعاني ولا يخفى وجه حسن هذا التعبير لان وجوه المشترك اعم من معانيه والمراد
معانيه لا غير كما لا يخفى قال ان ترجح اقول هذا عبارة فخر الاسلام في تعريف المأول
وكان الظاهر ان يقال ارجح لان الحاصل بسبب المرجح انما هو الترجيح وانما عدل
عنه الى صيغة التفعل تنبيها على ان المراد الترجيح بالتكلف والمشقة وذلك ما يحصل
بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة وفايدته الاحتراز عن الترجيح الحاصل
بخبر الواحد والقياس بلا مشقة وزيادة كلفة وانما احترز عن هذا النوع
من الترجيح لان المأول بذلك الاعتبار لا يكون من اقسام النظم صيغة ولغة هذا
على رأي من قال ان المراد من غالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة
وسياتي التوجيه على الاخر ومن ههنا تبين ان ما اورده المص على فخر الاسلام
في ضمن قوله وانما لم اورد المأول اه منشاؤه الغفلة عما قصده فخر الاسلام
بعبارة الترجح وانه لم يصب في عدوله عن الظاهر تقليد الفخر الاسلام على
العمياء وان الشارح ايضا لم يتفطن لتلك الدقيقة اللطيفة ولذلك قال وقد
فلا يكون بغالب الرأي قال معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر
الواحد او القياس قال واصحابنا قسموا اللفظ اقول فان قلت موجب
هذا التقسيم اعتبار المقابلة بين المشترك والمأول وقد افصح عنه الشارح

فيما تقدم

فيما تقدم حيث قال واللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم
الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد
وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة
فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك انتهى فما وجه قولهم
المأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه فانه صريح في اندراج المأول تحت
المشترك قلت انهم ارادوا بالمشترك في تعريف المأول ذاته وهو لفظ تعدد
معانيه ومقابلته للمأول انما هو باعتبار وصفه وهو كونه مشتركا بالاشتراك
الاصطلاحي وانما قلنا بالاشتراك الاصطلاحي لان الاشتراك اللغوي غير
مقيد بالقيد الذي خرج به المأول عن حد المشترك المصطلح مع كونه من افراد المشترك
اللغوي وذلك القيد عدم ترجح بعض معانيه على الباقي قال اي باعتبار
الوضع اقول اراد بيان حاصل المعنى لا تفسير المراد لما عرفت فيما سبق انهم ارادوا
بكل واحدة من عبارتي الصيغة واللغة معنى مخصوصا وقد افصح الشارح فيما
تقدم عن هذا حيث قال والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع
ثم اني في تعليله بتفصيل تبين منه اختلاف العبارتين المذكورتين في المعنى
المراد بهما مع اتحادهما في المرجع الذي ذكره المص فافهم قال باعتبار رأي
المجتهد اقول ظن ان اعتبار رأي المجتهد مطلقا ينافي اعتبار الوضع فان اثبات
احدهما يستلزم اسقاط الاخر وليس الامر كما ظنه فانه انما ينافي اذا كان رأيه
واقعا في حد القياس واما اذا كان بمجرد التأمل في اللفظ الموضوع فلا يكون
منافيا له ومسقطا كيف وهو متفرع عليه والفرع لا ينافي الاصل بل يكون مثبتا
له ومحققا له كما حققه الشارح قال كما ذكر في الميزان اقول قيل جعل المشترك
فيما ذكر في الميزان ليس كما ينبغي الا ان يفسر صاحب الميزان بغير ما ذكر
في الكتاب وفيه نظر لانه ان اريد به الاعتراض على صاحب الميزان كما هو
الظاهر من قوله الا ان يفسر صاحب الميزان الخ فلا وجه له لان صاحب
الميزان لم يجعل المأول مطلقا قسما للمشترك كيف وقد جعل بعضه قسما
للخفي والمشكل والمجمل وان اريد به دفع الاعتراض عن القوم بان مرادهم

من المأول ما هو قسيم للمشترك وما ذكر في الميزان لا يصلح قسيما له ثم رجعه الى الجواب ذكره
الشارح لان حاصله ان الكلام في المأول الخارج من التقسيم الاول الا انه تثبت
في احدهما بقرينة كونه من المشترك وفي الاخر بقرينة كونه قسيما له وبهذا القدر من
الفرق لا يكون ما ذكره جوابا اخر فتدبر قال يسمى مفسرا اقول هذا غير المفسر الذي
هو احد الاقسام الخارجة من التقسيم الثالث لانه من اقسام الظاهر وهذا
اما من قبيل المشترك الذي هو احد الاقسام الخارجة من التقسيم الاول واما
من اقسام الخفي فاذا كان المفسر مستعملا في المعنيين المختلفين فلا بعد في
استعمال المأول المقابل له في المعنيين المختلفين ايضا فلا وجه لايراد النقض
باحدهما على حد الاخر فتدبر قال لانه الذي من اقسام النظم اقول وذلك لان
صيغة المشترك كما يدل قبل التأويل على احد معانيه بالوضع كذلك بعده يدل عليه
بالوضع ولا تأثير للتأويل في تغيير تلك الدلالة فالمأول من المشترك من اقسام
الصيغة واللغة بخلاف المأول من اقسام الخفي والمشكل والمجمل ومن قال بخلاف ف
سائر اقسام المأول لم يصب حيث لزم منه ان يكون المأول مشتركا بالاشتراك
المعنوي بين ما ذكره فخر الاسلام وما ذكره صاحب الميزان وذلك غير منقول
عنهم بل الظاهر انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي كالمفسر بين المعنيين
المنقولين ايضا وما غره الا قول الشارح تعريف مطلق المأول فانه ظاهر
في ان له معنى عاما شاملا للمعنيين ولا بد له من التأويل فتأمل لا يقال لا بد
في المأول من انضمام التأويل على الدلالة بالوضع فلا يكون من الاقسام الخارجة
بمجرد الدلالة بالوضع لانا نقول ملاحظة امر اخر في المأول ليس لاجل تحصيل الدلالة له
بل لتعيين المراد اذ لا يندفع به عدم كون الانقسام اليه بمجرد الدلالة بالو ضع
بل لان المراد من تجريد الدلالة تجريدها عما اعتبر في سائر التقاسيم لا تجريدها
عما يغايرها من الاعتبارات مطلقا فلا تنافيه ملاحظة امر اخر اقول الظن
الغالب اقول معنى الظن انما يحصل من تقييد الرأي بالغالب فان مطلق
الرأي اعم منه فلو ترك توصيف الظن بالغالب لكان احسن كيلا يتوهم تفسير
الرأي بالظن وايضا فيه ايهام كون بعض الظن غير غالب قال كما في ثلثة
قروء اقول وذلك ان القرء بفتح القاف وضمها واشهرها الفتح وهو الذي
قاله الجمهور من اهل اللغة واقتصر بعضهم عليه مشترك بين الطهر والحيض

قال يونس

قال يونس وابو عمرو بن العلاء وابو عبيد انه من الاضداد وهو في لغة العرب مستعمل
في المعنيين جميعا وكذلك في الشرع ومن هذا الاختلاف في اللغة وقع الخلاف في
الاقراء في العدة بين الصحابة وفقهاء الامة فعند علي وابن مسعود وابي موسى
الاشعري ومجاهد ومقاتل وفقهاء الكوفة انها الحيض وعند زيد بن ثابت
وابن عمر وعائشة ومالك والشافعي واهل المدينة انها الطهر والذاهبون الى
الاول تأملوا في جوهر الكلمة فوجدوها قد وضعت بمعنى الجمع وقالوا ان هذا
المعنى موجود في الحيض دون الطهر فرجحوا معنى الحيض بهذا الاعتبار على
الطهر والذاهبون الى الثاني ايضا تأملوا فيها على الوجه المذكور فقالوا ان معنى
الجمع انما يوجد في الطهر لان اجتماع الدم في الرحم في زمان الطهر فرجحوا معنى
الطهر بهذا الاعتبار على معنى الحيض قال ابو اسحق الزجاج والذي عندي في
حقيقة هذا ان القرء الجمع في اللغة من قولهم قرأت الماء في الحوض وانما القرء اجتماع
الدم في الرحم وذلك انما هو في الطهر انتهى ومن ههنا تبين ان المثال المذكور يصلح مثالا
على الاصلين غير مخصوص باحدهما كما سبق الى اوهام الناظرين في هذا المقام
قال يضاف الى الصيغة اقول لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا
كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان
كان في غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التغيير اللاحق به
مثله في القوة فيجوز اضافته الى المفسر كذا في الكشف وبهذا التحقيق اندفع
ما قيل انه يجب ان يجعل المفسر من المشترك ايضا قسما ثانيا من هذا التقسيم
لعدم ظهور فارق بينه وبين ذلك المأول بقي ههنا شيء وهو ان المأول قد
يكون خبر الواحد فاذا كان تأويله بخبر اخر مثله لا يتمشى فيه ما ذكر في وجه اضافة
الحكم بعد التأويل الى الصيغة فتأمل ثم انك قد عرفت ان المرجح تأملا كان
في نفس الصيغة او قياسا او خبر الواحد يدفع مزاحمة الغير والنص انما قال
افاد الحكم بمجرد وضعه فكان من اقسام النظم صيغة ولغة قال وقيل المراد بغالب
الرأي اقول قد مر فيما سبق ان هذا مختار من قال المأول ما ترجح من المشترك
احد وجوهه بغالب الرأي وان في قوله ترجح اشارة الى ذلك وانه غير معلوم

للشارح

لا يقال لا بد في المأول من انضمام امر به الى الوضع لكنه عرض له بسبب عروض الاشتراك مزاحمة الغير فاذا دفع تلك المزاحمة افاد الحكم بمجرد
صح صح

فلذلك صدره بصيغة المجهول وليس في الجواب الاول ما يدل على الضعف في هذا الجواب
الاول ما يدل على الضعف في هذا الجواب كما سبق الى بعض الاوهام نعم فيه توجيه لاحتمال
تعميم غالب الراي للقياس وخبر الواحد ولا يلزم من امكان احتمال التعميم بنوع توجيه ضعف
احتمال التخصيص المستغني عن التوجيه خصوصا اذا كان مقارنا لقرينة ترجحه قال فانه يكون
تفسيرا لا تاويلا اقول قال الشيخ ابو منصور التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ
هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على
المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالراي وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يامن
ان يكون كذا فاما التاويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالراي دون القطع فيقال يتوجه
اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى
وقال فخر الاسلام في الماول ماخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته
لانك لما تاملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ الى بعض المعاني خاصة فقد اولته اليه
وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الراي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته
ثم قال في المفسر اي مكشوفا كشفا بلا شبهة ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء
اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا
اللفظ مقلوبا من التفسير وقال صاحب الكشف فيكون هذا اللفظ اي التفسير
مقلوبا من التفسير ومعناهما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لا شبهة فيه
فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجبذ وجذب وطمس وطمث الا انه قيل السفر
كشف الظاهر كما ذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة للقارورة التي
تؤتى بها عند الطبيب لانها تكشف عن باطن العليل فسمي كشف المعاني تفسيرا
لانه كشف باطن الالفاظ انتهى اخطأ المص والشارح في زعمهما ان التفسير مقلوب
التسفير لاستواء البنائين في التصرف وذلك يدل على اصالة كل منهما في
بنائه واختص الشارح بالخطاء في زعمه انه يكون من باب الاشتقاق الكبير لان
كونه من هذا الباب ينافي كونه من التسفير قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى من الصواعق وقرء الحسن من الصواقع وليس بمقلوب للصواعق لان
كلا البنائين سواء في التصرف واذا استويا كان كل واحد بناء على حياله الا تراك
تقول صقعه على راسه وصقع الديك وخطيب مصقع مجهر بخطبته ونظيره

جيد

جيد في جذب ليس بتقليبه لاستوائهما في التصرف ثم ان التفسرة ماء المريض
المستدل به على علته لا القارورة كما زعمه ولا نظر الطبيب الى الماء كما زعمه الجوهري
نص صاحب الكشاف على ما قلنا في اساس اللغة حيث قال ونظر الطبيب
في تفسرة المريض وهو ماؤه المستدل به على علته وكذلك كل ما ترجم عن حال
شيء فهو تفسرته قال وكذا اذا لم يكن مشتركا اقول يعني حال ما لم يكن مشتركا
بل كان خفيا او مجملا او مشكلا كحال المشترك في انه اذا حمل على احد معنييه بقطعي يكون
تفسيرا لا تاويلا واذا حمل بقياس او خبر واحد لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم
صيغة ولغة ولم يرد انها ليست من قبيل المأول مطلقا كما ان المشترك اذا حمل
على احد معنييه بقطعي او بخبر واحد او قياس لا يكون ماولا اذ لا صحة للمقدمة القائلة
ان المشترك اذا حمل على احد معنييه بخبر واحد او قياس لا يكون ماولا لان المنفي
قبل هذا كونه بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة لا كونه ماولا فافهم
قال وكذا اسم الاشارة اقول لما توجه على التقسيم المذكور ان اسم الاشارة من
الاسماء الظاهرة وليس من الاقسام المذكورة فخرج عن الاقسام مع دخوله
في المقسم اختل امر التقسيم لفقد شرط الانحصار اراد الشارح دفعه بنوع تمحل
حيث قال فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة واشار بعبارة كانه الى
ضعف تلك الارادة لعدم الدلالة في قوله الاسم الظاهر عليه والتخصيص
بقرينة توقف صحة التقسيم عليه تكلف لا يخفى وبتقريبنا الايراد المذكور تبين
فساد ما قيل يرد على العلامة ان هذا تقسيم الظاهر في مقابلة المضمر ثم اخرج عنه
اسم الاشارة ايضا والحال ان المضمر اسم وكذا اسم الاشارة وهما معرفتان ويصدق
عليهما حد المعرفة وكل ما هو اسم لا يخرج عن هذا التقسيم لانه حاصر جميع الاسماء
لكونه دائرا بين النفي والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك انتهى ولا
عليك ان تعرفه كل ما هو اسم لا يخرج عن هذا التقسيم غير مسلم وكذا ما ذكره
في تعليله لان مبناه على عدم التخصيص الذي ذكره الشارح في المقسم وهل الكلام
الا فيه ودليرة النفي والاثبات تتضعيف بتضعيف المدار وهو المقسم فالمقسم
فافهم هذا الاعتبار ثم ان حمل الظاهر على ما يقابل المشترك غير ظاهر لانعقاد
الاصطلاح به لانه غير لائح بل لفقد الدلالة عليه كما لا يخفى لا يتخلص الاعتراض على

بعدم الانحصار كما يتوجه باسم الاشارة كذلك يتوجه باسم الاشارة بالموصول فانه ايضا خارج
عن الاقسام المذكورة مع دخوله في المقسم ولم يتعرض له الشارح وحقه ان يتعرض له ايضا لا
لانه مندفع بان يقال انه ليس بخارج عن الاقسام المذكورة بل مندرج في قسم كما لا يخفى
لا يقال الاعتراض على التقسيم المذكور بعدم الانحصار كما يتوجه باسم الاشارة
كذلك يتوجه بالموصول فانه ايضا خارج عن الاقسام المذكورة مع دخوله في المقسم ولم
يتعرض له الشارح وحقه ان يتعرض له ايضا لانه مندفع بان يقال انه خارج عن
الاقسام المذكورة بل مندرج في قسم اسم الجنس ولذلك لم يتعرض له لانه مردود
لتصريح النحاة بعدم كونه من ذلك القسم ذكره صاحب الاقليد ولا لان القسم
يجوز ان يكون اعم من المقسم من وجه فالموصولات داخلة في العام وان لم يكن
داخلة فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس لانه مع عدم صحته لا يدفع السؤال
لان منشأه دخوله في المقسم وخروجه عن الاقسام المذكورة لا دخوله في
قسم القسم مع خروجه عنها بل لانه حمل الظاهر على ما ليس بمبهم والموصول كاسم
الاشارة من المبهمات والضمير ايضا مبهم اذ التعيين فيه يحصل من خارج اللفظ
وان لم يندرج في المبهمات بحسب اصطلاح النحاة مع وزن المشتق
يعني مع ما وضع له وزن المشتق والمراد بوزنه هيئته ومعناها الوضعي الذات
المبهمة والمراد من المشتق بقرينة ذكره في مقابلة الوزن مادته فالمعنى ان كان
معناه عين ما وضع له مادة المشتق منه وهيئة المشتق فصفة وانما قال مع
وزن المشتق لما عرفت ان مدلوله الذات وهي متبوعة والاصل في مع ان تدخل
المتبوع اذا اخبر عن شيئين مثلا يقال جاء الوزير مع الامير ولا يقال جاء الامير
مع الوزير ولا يعدل عن هذا الاصل الا لنكتة وليس قوله تعالى ان الله معنا
وقوله تعالى ان الله مع الصابرين من هذا القبيل لان الاخبار فيهما عن شيء واحد
وهو الله تعالى وبهذا التفصيل يندفع فساد ما قيل ان مع كثيرا ما يدخل التابع
كما في قوله تعالى ان الله معنا وان الله مع الصابرين ونحو ذلك وما قيل في رده
ان الاكثر دخوله على المتبوع نحو جاء الوزير مع الامير ثم انه نبه على ان
المقصود الاصلي مدلول المشتق من حيث قدمه فان البداية بالشيء دليل
للعناية

للعناية به نص على ذلك الامام السرخسي في اصوله ولذلك خرج اسم الالة وطرده عن الحد المذكور
فان معناه وان كان كمعنى الصفة مركبا من معنى مادة المشتق منه ومعنى هيئة المشتق
لكن الغالب فيه الجزء الثاني على عكس الصفة ولذلك يوصف ولا يوصف به بخلاف الصفة
والغلبة دليل للاصالة وبهذا علم ان المعنى ايضا وان كان مبهما في اسماء الالة والزمان
والمكان كالصفات لكن الاهتمام في الاسماء المذكورة الى جانب الذات اقوى والعناية
به اشد وتبين ان الشارح لم يصب فيما ذكره في المطول حيث قال في بحث الاستعارة
التبعية منه فالاولى ان يقال ان المقصود الاهم في الصفات واسماء الزمان والمكان
والالة هو القائم بالذات لا نفس الذات وهذا ظاهر كيف وقد صرح نفسه بخلاف ذلك
في شرح الكشاف حيث قال ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان الاول
لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس انتهى وبما قررناه اتضح وجه صحة ما نقله المص
سماعا منه وحاصله ان يجعل مع متعلقاته حتى يكون مقارنة وزن المشتق منه معناه
جزءا من الموضوع له ويراد بوزن المشتق هيئته والمعنى ان الاسم الظاهر ان كان
عين ما وضع كلا الامرين المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل
فان ما اشتق منه موضوع لمعنى اخر كهيئات الضارب والعطشان وغيرهما
ما قيل فلا يرد منع انعكاس التعريف ولكن يرد منع اطراده لصدقه على اسماء
الزمان والمكان والالة ولم يجعلها احد من الصفات ولعل المص التزم مخالفة القوم
في الاصطلاح وجعل المذكورات من الصفات فان الاسماء المذكورة ليست
من الحروف والافعال فيلزم ان تكون من الصفات والدفع ما قيل ان المراد
بوزن المشتق ان كان لفظ ما يوزن به المشتق يكون حاصله ان معنى الضارب مع الضرب
مع لفظ الضارب وان كان المراد به المشتق يكون حاصله ان معنى الضارب عين
معنى الضرب مع معنى الضرب ومن يقوم به الضرب وهذا فاسد لا فائدة فيه
بان مراده معناه التضمني ولذلك قال عين ما وضع له المشتق منه ولم يقل عين المعنى
المشتق منه للدلالة على ان المراد بمعنى المشتق منه معناه المطابقي والاشارة الى ان
المراد بمعنى المشتق المعنى التضمني ومراده بقوله وزن المشتق وزنه الدال على القائم
به المعنى وهو الذات المبهمة ويكون قوله مع وزن المشتق حالا من قوله معناه
وهذا ايضا يدل على ان المراد من معنى ما يوزن به المشتق معناه التضمني فيخرج

من الحد نحو اسم الالة ونحوه يدخل فيه نحو الابيض انتهى ولا يذهب عليك انه ليس
فيما ذكره ما يدل على خروج اسم الالة ونحوه عن الحد المذكور لان معناه ايضا
المعنى المطابقي للمشتق منه المقارن للمعنى التضمني للمشتق وتبين ان الشارح لم يجم
حول مراد المص من قوله مع وزن المشتق فقال ما قال بقي ههنا شيء وهو ان من
الصفات ما يدل على النسبة كالتامر واللابن ومعنى الحد على الوجه الذي اوضحناه
لا يتضمنها كما لا يخفى قال وهذا معنى قولهم اقول يعني ان المعنى الذي بينه
في المثالين معنى قولهم ما دل الخ وما بينه في المثالين صحيح ولا في غيرهما
فلذا اعترض عليه فلا يتجه ان يقال ان تعريفهم هذا للصفة صحيح وما ذكره المص
في تعريفها لو كان معناه هذا فيستقيم ايضا فكيف يعترض عليه والا فكيف
قال وهذا معنى قولهم الخ قال واحترز بقوله مع وزن المشتق اقول واما
الاحتراز عن الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصلي كاحمر فقد حصل بالقيد
الاول لان معنى المشتق منه غير معتبر في المعنى الموضوع له فيها قال والا
اقول اي وان لم يكن كذلك اعم من ان لا يوجد فيه المعنى المصدري اصلا
او يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له او يدخل فيه ولكن لا يكون مقصودا
فان تشخص معناه فعلم مشتقا كان باعتبار معناه الاصلي كاحمر او غير مشتق
كزيد والا فاسم جنس مشتقا كان كاسماء الزمان والمكان والالة او غير مشتق
كابل وفرس ولما كان اشتقاق العلم باعتبار معناه الاصلي لا باعتبار معناه
العلمي لم يكن انقسام العلم الى المشتق وغيره بحسب نفسه كانقسام اسم
الجنس اليهما لكن قول المص وهما اما مشتقان او لا خال عن خلل حيث سوى
بينهما في الانقسام الى المشتق وغيره والشارح قصد التنبيه على ذلك
بقوله ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي الخ ولكن لم يتنبه
له بعض الناظرين حيث قال ولا يخفى ان ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه
نظرا الى المعنى العلمي بل الى المعنى الاصلي المنقول عنه المعتبر في حال العلمية
في الجملة ولهذا جوز النحاة دخول اللام عليه فائدة قول التحرير ولا يخفى ان العلم
لا يكون مشتقا الا ان اراد به الطعن على المص كما هو الظاهر قال فان تشخص
معناه فعلم اقول التشخص المعتبر في العلمية ما يعم الخارجي والذهني والمراد
من التشخص

من التشخص الذهني تعين الماهية في الذهن وتميزها عن سائر الماهيات فيصدق الماهية معه
على الفرد الخارجي لا التشخص العارض لها بسبب حصولها في الذهن الذي لا يمكن صدقها
ماخوذة معه على الفرد الخارجي كما سبق الى وهم من قال لو اعتبر التشخصات الذهنية
في الاعلام الجنسية لاستلزم عدم اطلاقها على الافراد الخارجية بقي ههنا شيء وهو
انه لا يكفي تشخص معناه في العلمية بل لا بد معه من الاشارة بجوهر اللفظ الى تعين المعنى وحضوره
لان التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم متعين
حاضر في الذهن وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف يقصد به تعيين
عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد
بها التفات النفس الى المعنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا في
نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلي وتمهيد في تصوير ذلك مقدمة
هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد من ان يكون متصورة
ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الاعتبار اي كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا
فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة ثم الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كان بجوهر
اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود جنسا او ماهية كاسامة واما شخصيا
ان كان فردا منها كزيد او اكثر كابانين والا فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى
ذلك مثل الاشارة في اسماء الاشارة وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في
الضماير وكالنسبة المعلومة جملية او غير جملية في الموصولات والمضاف
الى المعارف وكحرفي اللام والنداء في المعرفات بهما قال ولا يصح التمثيل
الخ اقول ومن وهم ان التمثيل به يصح اذا جعل علما ثم اتفق اشتراكه في الكثرة
المعلمين به فانه يكون اسم جنس مستقلا فقد وهم لان اشتراكه اللفظية لا
التشخص المعتبر في العلمية فلا يكفي تحققها في كونه نحو ضارب اسم جنس على
معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق وشرط اسم الجنس على
موجب التقسيم المذكور ان لا يكون كذلك قال لانه جعل الصفة الخ اقول بل لانه

شرط في اسم الجنس على ماذكرناه انفا ان لايكون معناه عين ما وضع له المشتق منه
مع وزن المشتق ونحو ضارب معناه كذلك وكون الصفة فيما لاسم الجنس انما
نشاء منه فالعلة ماذكرناه انفا وماذكره ليس بجلة بل هو مع المعلل معلولا علة
واحدة هي ماذكرناه **قال** باعتبار العلم **اقول** مع اشارة الى العمل بقوله المدلول فقير واحدهما
الى الاخر هذا الحد ذكره الامام الميداني في نزهة الطرف اسم الكتاب وفي اعتبار التركيب على
اللفظ اشارة الى ان هذا الحد حد الاشتقاق الاصغر فانه يعتبر فيه الموافقة في الاصول الحروف
مع الترتيب الذي هو التركيب دون اللفظ ومن غفل عن هذه الاشارة قال
الظاهر من قوله والتركيب ان التعريف لمطلق الاشتقاق فيدخل فيه مثل جبذ من
الجذب ولو قال والترتيب لاختص بالاشتقاق الصغير انتهى وانما اقحم عبارة
الاصل في قوله في اصل المعنى اشارة الى ان التناسب في نفس المعنى بحيث يكون
معناهما متحدا غير معتبر في الاشتقاق ومن لم يتنبه لذلك قال اعتبار التناسب
في المعنى للاحتراز عن مثل ذهب وذهب واعتبار التناسب في اللفظ للاحتراز عن
مثل قعد وجلس حيث زعم ان مثل قعد وجلس من المترادفين لايحترز عنه
بالقيد الاول فتامل واعلم ان المشتق والمشتق منه متعينان عند واضع اللغة بحيث
لايشتبه ولايلتبس فلذلك ضمن التعريف باعتبار حال واضع اللغة وهو
التعريف الثاني مايدل على تعينهما فان قوله ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه ظاهر
في ان احدهما مشتق وهو الماخوذ والاخر بعينه مشتق منه وهو الماخوذ منه
وليس بمتعينين عند غيره حيث لم يذكر له قاعدة كلية وضابطة شاملة فانهم
اطلقوا القول باشتقاق المزيد من الثلاثي ثم خالفوه في امثلة منها التقدير فانه
مشتق من القدر ومنها الوجه فانه مشتق من المواجهة ومنها اليم فانه مشتق
من التيمم ومنها البرج فانه مشتق من التبرج نص على هذا كله صاحب الكشاف
فلذلك لم يضمن التعريف باعتبار العلم مايدل على تعينهما وبهذا التفصيل تبين
فساد ما قيل الحق ان احد اللفظين المتناسبين متعين لكونه مشتقا والدال على
المعنى الاخر مع الزيادة متعين لكونه مشتقا منه وهذا التعريف خلو عن الدلالة

صح

صح

و
نص على ترادفهما
في الصحاح حيث
قال قعد قعودا و
مقعدا اي جلس
...
رحمه الله

صح

على ذلك

على ذلك اذ لا يعلم منه انه هل يصح كل واحد من اللفظين ان يرد كل الى الاخر حتى
يكون تمايز المشتق والمشتق منه بالاعتبار ام احدهما في نفسه متعين لان يرد الى
الاخر كما هو الحق **قال** ولا يخفى ان العلم لايكون مشتقا **اقول** قيل لان المناسبة
بين الشيئين لاتحصل الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الا الذات المسمى فلا يتحقق
فيه من هذه الحيثية المناسبة بينه وبين غيره التي هي شرط الاشتقاق وفيه بحث
لان جهة المناسبة لايلزم ان يكون داخلة فيه بل يجوز ان يكون لازما مناسبا للمشتق
منه ولايذهب عليك انه ح لايكون المناسبة بينهما باعتبار اصل المعنى بل باعتبار
العارض وقد مر ان التناسب المعتبر في الاشتقاق المصطلح مقيد بذلك القيد
وقد صرح بذلك في التعريف الاول وفي التعريف الثاني وان ذكر التناسب مطلقا
لكن المراد منه ايضا التناسب في اصل المعنى بقرينة التصريح به في التعريف الاول
والقول بان الفرق بين التعريفين بالاعتبار ولو لم يكن ذلك القيد معتبرا في التعريف
الثاني ايضا لكان الثاني اعم من الاول فيتحقق التغاير بينهما ذاتا وكان الشارح تدارك دفع
تلك المناقشة بالتنبيه على اعتبار ذلك القيد في تعريف الاشتقاق ولم يتنبه له المعترض
قال صاحب الكشاف وهو اي الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز كيد ودم و
اصله سمو بدليل تصريفه كاسماء وسمي وسميت واشتقاقه من السمو لان
التسمية تنويه بالمسمى واشادة بذكره انتهى انما قال واصله سمو واشتقاقه الى التنويه
باعتبار الاصل من السمو ولم يقل من اول الامر واشتقاقه من السمو لان معنى
التنويه والاشادة معتبر في معنى السمو دون الاسم فلا اشتقاق على الاصطلاح
بين الاسم والسمو انما الاشتقاق بين السمو والسمو وكذا الاشتقاق بين
الاسم والسمو المعتبر فيه معنى التنويه والاشادة ضرورة ان اشتقاقه من السمو
يقتضي ذلك نعم بينهما علاقة الاصالة والفرعية فان دائرة الاصالة اوسع من دائرة
الاشتقاق اذ يكفي فيها صلاحية اخذ الفرع من الاصل مطلقا ولايلزم ان يكون ذلك
الاخذ بطريق الاشتقاق ومن لم يتنبه لما قررناه قال ويكفي هذا الاعتبار في كون

صح

صح

صح

جهة المناسبة بين المشتق والمشتق منه لازما للمشتق في الاشتقاق عند المحققين الا
يرى ان صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من السمو لانه تنويه بالمسمى واشادة بذكره (وفيه قصور)
ولا شك ان الاشادة اى الرفع خارج عن مفهوم الاسم ثم قال وبالجملة اذا كان لشيء معين
صفة بها تناسب معنى اخر فقد يوخذ باعتبار تلك المناسبة لذلك الشيء علم من الفاظ الا
على ذلك المعنى ويكون تلك المناسبة سببا لترجيح الماخوذ على ساير الالفاظ لجعله علما له
فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنسي كالدبران والعيوق انتهى ونحن
نقول لا كلام في صحة اخذ العلم لشيء معين باعتبار ما فيه من صفة بها تناسب المعنى الاصلي
لذلك العلم انما الكلام في كون ذلك الاخذ بطريق الاشتقاق وقد عرفت ما هو الحق فيه ثم ان
منشا تفريع قوله فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنسي عدم الفرق بين مطلق
الاخذ والاخذ بطريق الاشتقاق وقد نبهت على الفرق بينهما قال ابن يعيش في شرح
المفصل وما جرى بالغلبة مجرى الاعلام ولزمته اللام قولهم الدبران والعيوق والسماك
للنجوم المعروفة فانها اوصاف في الحقيقة مشتقة بمعنى الفاعل ولزمته لانهم ارادوا بها معنى
الصفة والدبران ماخوذ من دبر اذا تاخر بمعنى الدابر وهم يزعمون ان الدبران يتبع الثريا
خاطبا لها ونظيره من الصفات الصلتان وهو النشيط ماخوذ من السيف الصلت
والعيوق ماخوذ من عاق يعوق بمعنى العايق قالوا عاق الدبران عن الوصول الى الثريا
يزعمون ان الدبران جاء خاطبا وساق مهرها كواكب صغارا معه تسمى القلاص والعيوق
بينهما في العرض الى ناحية الشمال فكانه يعوقه عنها ونظير العيوق من الصفات القيوم و
السماك من سمك اذا ارتفع والسماء سامكة اى مرتفعة ومنه النجوم السوامك ومعنى السماك
السامك انتهى ولا خفاء في ان قوله فانها اوصاف في الحقيقة مشتقة بمعنى الفاعل كالنص (حس صح)
على بطلان ما زعمه القائل المذكور من ان الدبران والعيوق مشتقان باعتبار المعنى العلمي
لا الجنسي **قال** بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول **اقول** فان قيل ذهب صاحب
الكشاف الى ان لفظ الله مشتق من اله بالكسر بمعنى تحير لتحير العقول فيه في معرفة
ذاته تعالى وحقيقة صفاته لا بمعنى انه اشتق منه اسم له مفهوم كلي يصدق عليه وعلى غيره

ثم نقل

ثم نقل عنه الى ذلك الفرد منه قلنا ممنوع الا يرى انهم قالوا انه من الاعلام الغالبة تقديرا
هذا والظاهر انه لا منع من وضع اسم لشخص لمناسبة بينه وبين ما اشتق منه من غير اعتبار
ما ذكر فان ذلك مستغنى عنه لا ضرورة تلجئنا اليه كذا قيل ولك ان تقول لا شبهة في صحة
هذا الوضع انما الشان في كون ذلك الاسم الموضوع علما مشتقا باعتبار معناه العلمي و
اعتبار ما ذكر انما اضطر اليه لتصحيح معنى الاشتقاق على موجب تعريفه المنقول عن (عاد الشوقي)
ائمة العربية ثم قيل وعلى تقدير التسليم يصدق تعريف المشتق على المعنى العلمي المنقول اليه
كما زعمت اذ لا يلزم ان يكون المناسبة للمعنى المشتق منه باعتبار نفس معنى المشتق بل
يكفي ان يكون باعتبار صفاته وعوارضه وقد عرفت وجه اندفاعه **قال** بلا قيد **اقول**
يعني قيدا زايدا على معناه ومسماه ومفهومه فصارم مطلق مع انه موضوع للسيف
القاطع لان معناه ومفهومه **قال** مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد
اقول ضمن هذا الكلام امرين الاول ان المسمى غير الفرد وهذا ما دل عليه قوله
نفس المسمى دون الفرد والثاني ان المراد من المطلق نفس الماهية دون الفرد وهذا ما
اراد بالمشعر به وفي كل من الامرين بحث اما في الاول فلان المراد من المسمى الموضوع له
وهو في اسم الجنس والصفة الماهية المقيدة بالوحدة الشايعة المسماة بالفرد المنتشر (على رائي ونفس الماهية م)
على راي اخر وكلامه مبنى على الراي الاول دون الثاني يرشد اليه قوله وعلم ان المطلق
من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي لان وضع المطلق على الراي الثاني
لنفس الماهية النوعية مع قطع النظر عن وحدتها فلا يكون عنوان الواحد معتبرا
في الموضوع له فان قلت المسمى باي قوله او التشخص عن ذلك فان ضميره راجع
الى المسمى والا تشخص لا يكون الا الكلي قلت لا لان الماهية مع الوحدة الشايعة
ايضا كلية تصدق على كل واحد من الاشخاص المندرجة تحت تلك الماهية غايته
ان صدقها على كل واحد منها على سبيل البدل خاصة بخلاف نفس الماهية فانها
كما تصدق على كل منها على سبيل البدل كذلك تصدق عليها مجتمعة فيجوز اسناد
الاشخاص الى الماهية مع الوحدة الشايعة ايضا وبما قررناه تبين فساد ما قيل لعله (ضرو)

انما استفاد هذا الاشعار من حمل المسمى على الطبيعة النوعية بملاحظة رجوع ضمير
اشخاصه في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق وضع للواحد النوعي واما في
الثاني فلان قوله بلا قيد صريح في ان المطلق ليس بفرد لانه مقيد فلا وجه لقوله انه مشعر به
ويمكن دفعه بانه لما احتمل ان يقال ان المراد من القيد ما عدا الوحدة فانها لشدة
لصوقها بالماهية نزلت منزلة الذاتيات والحقت بها كان في دلالة قوله بلا قيد على
ما ذكر نوع ضعف فعبر عنها بالاشعار لا يقال سيصرح الشارح بان مسمى اللفظ صح
يعم مفهوم اللفظ وافراده فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل فالاشعار في
كلام المص بان المراد من المطلق ليس الفرد غير مسلم لانا نقول مراده من المسمى
ثمه المدلول وهو يعم المفهوم والفرد لان اللفظ كما يدل على ما وضع له وهو المفهوم
كذلك يدل على ما صدق عليه ذلك المفهوم وهو الفرد بخلاف ما نحن فيه لما عرفت
ان المراد من المسمى ههنا الموضوع له وهو المفهوم على رأي وفرد لا بعينه على رأي
لا ما يعمهما قال للقطع بان المراد اقول كما ان كون المراد من الرجل في قولنا رأيت
رجلا الفرد مقطوع به بقرينة تعلق الرؤية به ضرورة ان المرئي لا يكون الا فردا
كذلك كون المراد من الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة الفرد مقطوع به بقرينة تعلق
التحرير به ضرورة ان المحرر لا يكون الا فردا وكذا الحال في ادخل السوق واشتر اللحم
فان مطلق الدخول والاشتراء قرينتان تعينان لكون المراد من السوق واللحم الفرد
لا المفهوم وبهذا تبين بطلان ما قيل ان المقصود الاصلي نفس المسمى دون الفرد
وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة اريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى
ان خصوصية الفردية ليست ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة التحرير فانه لا يقع الا على
الفرد كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق واشتر اللحم ان المراد نفس المسمى والخصوصية
من القرينة ولو قيل انه في المعنى كالنكرة والعجب انه مع اعترافه بان التحرير لا يقع الا على
الفرد كيف يقول ان المقصود نفس المفهوم دون الفرد فان عدم وقوعه على
نفس المفهوم مانع عن ارادته كما لا يخفى ثم ان المراد من الخصوصية في قولهم والخصوصية

من القرينة

من القرينة خصوصية الفرد بعينه لا خصوصية الفرد لا بعينه بقرينة قولهم انه في المعنى كالنكرة
فان النكرة لا تخرج عن الخصوصية الاولى والفرق بين الخصوصيتين واضح وان
خفي على ذلك القائل قال لما كان الخارج من التقسيم اقول لا خفاء في ان هذا
كالتصريح بان حد المعرفة والنكرة يعلم من التقسيم المذكور فعلى هذا لا يصح
قول المص فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام قال عند الاطلاق
للسامع قيدان اقول يعني لفظ عند الاطلاق للسامع تابعا وقوعهما
في الموضعين وقعا قيدين لكل واحد من التعين وعدمه والا فلفظ واحد
كان او اثنين باعتبار ذكره مرة واحدة لا يكون الا قيدا واحدا ففي العبارة
نوع مسامحة لظهور المراد ومن الناظرين في هذا المقام من قال اعلم ان
المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني المعارف او النكرات معلومة للواضع
حال الوضع وبعده وكذا للمتكلم حال الاستعمال والا لم يفد كلامه مقصوده
وكذا للسامع لان الكلام فيما اذا كان عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب
معه فالوقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة لا يحصل الا بما قال بعض
الافاضل ان التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث انه معين
كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فقد يقصد بها التفات النفس
الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة
التعيين وملاحظته فرق جلي ومهد في تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني
من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة ممتازة
بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فاما ان يكون ذلك
الاعتبار اي كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول
يسمى معرفة والثاني نكرة ويرد عليه انه لا شبهة في صحة ما قدمه امام كلامه الا
انه لا يلزم منه ان لا يحصل الوقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة الا بالوجه
الذي افاده بعض الافاضل فان الفرق بينهما ممكن بوجه اخر وهو ما اختاره

خسرو

اهل العربية وذكره الشارح واستحسنه فالتفريع المذكور بقوله فالوقوف على الفرق الخ غير تام ثم قال والمص اشار الى هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع وجعل عند الاطلاق وللسامع قيدين للتعين وعدمه كما اعترف به الشارح وارد بقوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدمه عند الوضع انهما لا يفترقان بالتعيين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الوضع لانهما مستويان في التعيين بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم انه يمكن ان يكون كذلك لكن الواضع لم يعتبر التعيين بالنظر اليه في المعرفة لم يلتفت الى ذلك التعيين بل الى التعيين بالنظر الى السامع لانه المعتبر عند الواضع فكان المص قال المعرفة ما وضع لشيء معتبر للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشيء غير معتبر للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال ويرد عليه انه لو كان مراد المص الاشارة الى التحقيق المذكور لكان ان يقول عند السامع بدل عند الاطلاق للسامع لانه مع كونه اخصر اظهر في الاشارة الى المعنى المراد وايضا لو كان مراده من قوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعين وعدم التعين ما ذكره لكان حقه ان يقول اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعين ولا حاجة الى ذكر عدم التعين المحوج الى صرف حرف الظرف عن معناه الحقيقي الى معنى الباء السببية ثم ان ما ذكره في توجيه قوله لانه اذا قال جاءني رجل انما صرف للكلام عن سنن الانتظام اذ ح لا يصلح تعليلا لما ذكره بقوله وانما قلت للسامع كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم انه لا يخفى ما في قوله المعرفة ما وضع لشيء معتبر للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال من التعسف البارد والتكلف الشارد ثم قال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص لهما احسن مما نقله الشارح اما اولا فلان الموضوع له فيهما مذكور في اختاره دون ما نقله الشارح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعين والامتياز عنده وعبارة المص تفيده دون ما نقل ويرد عليه ان ما ذكره اولا مدفوع بان لفظة ما المذكورة في تعريف المعرفة

والنكرة

فالنكرة عبارة عن امر مشترك بين الاسم والصفة وهو على ما ذكره المص الامر الظاهر والموضوع له مذكور في حده فلا حاجة الى ذكره صريحا بعد ما ذكر في ضمنه بل لا وجه له كما لا يخفى نعم لو قيل ان المتبادر من اللام المتعلقة بالوضع ان يكون صلة له وحملها على معنى الا جل صرف لها عن المتبادر لكان له وجه وكذا ما ذكره ثانيا لان ما نقله الشارح ايضا يفيد ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعين والامتياز عنده بناء على ان المعتبر في الاستعمال حال السامع فما يكون بحسب الاستعمال حال السامع ثم قال ان قول الشارح فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ الى اخره منظور فيه اما هذا القول فلانه وان كان مسلما في نفسه لكنه لا يخالف ما ذكره المص كما حققته واما قوله بحالة الاطلاق فلما عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال و الشارح معتبر لانه ماخوذ فيما استحسنه من التعريفين واما قوله دون الوضع فلما عرفت ان المراد به الاستواء عند الوضع وهو مطابق للواقع واما قوله ولا باعتبار السامع فلما عرفت انه مدار الفرق فكيف لا يكون معتبرا واما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا فلانك قد عرفت ان هذا الامكان لا يكفي في كون اللفظ معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع ذلك التعيين وملاحظته انتهى والكل مدفوع اما ما اورده على قوله فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ الخ فلانه وان لم يكن مخالفا لما ذكره المص لكنه ما ذكره المص خال عن الدلالة على ان المعتبر في التعين وعدمه ان يكون بحسب دلالة اللفظ وفيما ذكره الشارح دلالة عليه وكفى ذلك جهة حسن له واما ما اورده على قوله بحالة الاطلاق وعلى قوله دون الوضع فلان مدارهما على عدم الوقوف على مراد الشارح منهما ومراده ان يقال ان المعتبر هو التعيين بموجب الوضع عند الاستعمال لا التعين مطلقا عند الاستعمال فان النكرة ايضا قد تتعين عند الاستعمال لكن ذلك التعين ليس بموجب الوضع فالمعنى بقوله ولا عبرة بحالة الاطلاق ليس حالة الاطلاق مطلقا بل حالة الاطلاق مقيدة بعدم الالتفات الى الوضع على ما دل عليه قوله دون الوضع واما ما اورده

جل

خسرو

هكذا عبارته وكان حقه ان يقول اما اولا فلان هذا القول لا يخالف ما ذكره المص

متعرض بكونه

٤

على قوله ولا اجا عند السامع وعلى قوله لانه اذا قال جاءني رجل الخ فلان مراده ان يقال
انه لا فرق بين هذين الحالين لان ماذكره المص في وجه عدم اعتبار حال المتكلم
يقتضي عدم اعتبار حال السامع ايضا وينادي على ذلك قوله لانه اذا قال جاءني رجل الخ
قال والاحسن ما قيل اقول قال بعض الافاضل ان المعتبر في المعرفة هو التعين
عند الاستعمال دون الوضع ليندرج فيها الاعلام الشخصية وغيرها من المضمرات
والمبهمات وساير المعارف فان لفظة انا مثلا لا يستعمل الا في الاشخاص معينة اذ
لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه وليست موضوعة لواحد منها والا كانت
في غيره مجازا او لكل واحد منها والا كانت مشتركة موضوعة اوضاعا بعدد
افراد المتكلم فوجب ان يكون موضوعة لمفهوم كلي شامل لتلك الافراد ويكون الغرض
من وضعها له استعمالها في افراد المعينة دونه بهذا ما توهمه جماعة والحق ما افاده بعض
الفضلاء من انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا عاما فلا يلزم كونها مجازا
في شيء منها ولا الاشتراك وتعدد الاوضاع ولو صح ما توهموه لكانت انا وانت مجازات
لا حقايق لها اذ لم يستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلية بل لا يصح الاستعمال
فيها اصلا وهذا مستبعد جدا وكيف لا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في
عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج في نفي الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بامثلة
نادرة انتهى ويمكن دفع ما اورده على المذهب المشهور بان الحقيقة في لفظ مستعمل
فيما وضع لاجله والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع لاجله يعني للذاهبين اليه
ان يقولوا ان الكلام في التعريفين المذكورين لها ليست صلة للوضع فلا يلزم
المحذور المذكور ثم ان هذا على تقدير تسليم التعليل الذي ذكره بقوله اذ لم يستعمل الخ
وانما قلنا على تقدير تسليم التعليل لانه في محل المناقشة بان يقال لا نسلم انها لا يستعمل
فيما وضعت هي لها فان مرادهم من المفهوم الكلي الماهية مع الوحدة الشايعة لا
الماهية من حيث هي والتوصيف بالكلية لا يأباه لانها ايضا كلية على ما عرفت قبل
هذا وقد يستعمل انت في المخاطب لا بعينه ويجوز ان يستعمل هذا في المشار اليه

لا بعينه

لا بعينه ثم ان ماذكره بقوله ولو كانت كذلك الخ انما يدل على عدم القطع بكونه موضوعا
للمفهوم الكلي لا على القطع بعدم كونه موضوعا له فلا يتم التقريب بما ذكر كما لا يخفى واعلم ان مراد
ما افاده بعض الفضلاء وتبعه القايل المذكور ان الحق عندهما ان التصور على وجه عام يكفي في
الوضع الخاص وفيه تامل والعجب انهم جوزوا ذلك في الوضع وانكروا مثله في الطلب حيث قالوا
ان التصور على وجه عام لا يكفي فيما اذا كان المطلوب خاصا قال ليستعمل في شيء بعينه اقول
اطلق الشيء ولم يقيده بالمعين حيث لم يقل في شيء معين لئلا يذهب الوهم من اطلاق المعين
الى المشخص فلا يصدق التعريف على غير العلم الشخصي ومن ذهب عليه هذه النكتة قال
ليس المراد به التعين الشخصي والا لم يصدق التعريف على غير العلم الشخصي بل المراد التعين
بوجه ما لان ما ذكره على تقدير ذكر التعين فالوجه ما ذكرناه وقيد الحيثية مراد اي يستعمل
في شيء معين من حيث انه معين والمراد بالشيء المذكور في التعريف اعم مما وضع اللفظ
المستعمل فيه له كما في الاعلام ومما صدق عليه ما وضع ذلك اللفظ له كما في ساير
المعارف ومن قال مما وضع له يصدق عليه فقد اخطاء كما لا يخفى قال فالمعتبر في
التعين وعدمه اقول مدار هذا التفريع على ان فيما ذكر دلالة على ان التعين وعدمه
فيها بحسب دلالة اللفظ ووجهه ان اللام في ليستعمل للغرض فالاستعمال يجب ان
يكون موافقا لغرض الواضع فيكون الاستعمال في ذلك المعين ولا معنى للاستعمال الا
ذكر اللفظ طلبا لدلالته ولا يصح الاستعمال الا فيما يدل عليه فيكون التعين وعدمه
بحسب دلالة اللفظ قال بحسب دلالة اللفظ اقول قد عرفت فيما سبق ان معنى
التعريف الاشارة الى تعين المعنى وحضوره في ذهن السامع فالمشار اليه في
المعرفة ذلك التعين والحضور لا كون مفهومها مفهوما معلوما بوجه ما للسامع
كما توهم من قال حاصل الفرق بين المعرفة والنكرة ان في لفظ المعرفة اشارة الى ان
مفهومها مفهوم معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فان معناها وان كانت معلومة
للسامع ايضا لكن ليست في لفظها اشارة الى تلك المعلومية وهذا يظهر بكون
اسامه واسد نكرة مع ان مدلولهما اتحادهما في المفهوم وبكون الضماير الراجعة

الى معنى النكرة معرفة وسر كون المعرف بلام العهد معرفة مع كون المعهود نكرة كما في قوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول **قال** ولا بما عند السامع دون
المتكلم **اقول** قد عرفت وجه ذلك مما قررناه قبل هذا وقيل في بيانه اي لا اعتبار
في المعرفة بكون المستعمل فيه معينا عند السامع في نفس الامر حتى يكون اللفظ بمجرد ذلك
بدون دلالة على ذلك التعيين معرفة ولا في النكرة بكون المستعمل فيه غير معين اي
غير معلوم عند السامع في نفس الامر لانه معلوم عنده في نفس الامر في كل من المعرفة والنكرة
اذ الكلام فيما كان عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه ويرد عليه ان قوله دون المتكلم لا يتحمل هذا التوجيه
كما لا يخفى ثم ان مبنى تعليله بقوله اذ الكلام فيما كان عالما بالوضع الخ على عدم الفرق بين السامع والمخاطب
والفرق واضح **قال** يمكن ان يكون **اقول** يمكن توجيه كلام المص بان المراد كلمة الاطلاق كما هو
الظاهر يعني يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا لكنه غير مطرد كما لا يخفى **قال** لكن عند الاطلاق
للسامع **اقول** فان قلت قرين المتكلم المخاطب فكان الظاهر ان يقال عند الاطلاق للمخاطب
فما وجه العدول عنه الى ما ذكر قلت وجهه قصد التعميم لغير المخاطب ممن يساق لاجله الكلام ولا
بل يوجه الخطاب الى غيره ولا مر ما قيل مراد المص بكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق
كونه معينا له بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند استعماله شيئا بعينه من حيث هو كذلك
والتقييد بالسامع لافادة ان الغرض الاصلي من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو معين
عنده ولذلك قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى هذا لا يبعد ان يقال تعريف المص احسن من تعريف
الشارح اما اولا فلانه مبني على مذهب مرجوح بخلاف تعريف المص واما ثانيا فلان الموضوع له
مذكور في تعريف المص دون الشارح واما ثالثا فلان مدار الفرق دلالة اللفظ على معهوديته مفهومه
عند السامع في المعرفة دون النكرة والسامع مذكور في تعريف المص دونه واما رابعا فلان
التعيين الذي اشار اليه بقوله ويدل عليه باللفظ في المعرفة دون النكرة ما هو حالة الاطلاق كما يفهم
من قوله يستعمل في شيء بعينه وفي تعريف المص دلالة على ذلك دون تعريف الشارح ولا عبرة بحالة
الاطلاق بحل بحث ويرد عليه انه لا دلالة فيما ذكره على ان المراد من كون المعرفة معينا كونها
كذلك بحسب دلالة اللفظ بخلاف ما ذكره الشارح فان فيه دلالة عليه على ما بيناه فيما سبق ومن

ان فيه

ان فيه دلالة على ما ذكره فيما سبق وان تلك الدلالة ظاهرة حيث قال لا يخفى عليك ان دلالة تعريف الشارح
على ان المعتبر في التعيين وعدمه ان يكون بحسب الوضع اظهر من دلالة تعريف المص فقد وهم
ثم ان الظاهر من قولهم لذلك قال الادباء الخ انهم لم يفرقوا بين السامع والمخاطب ثم ان ما ذكره
اولا في وجه احسنية ما ذكره المص مردود بان مبناه على المذهب المشهور وعليه الجمهور
وقد نبهت على وجه النقص عما ذكره في وجه مرجوحيته وعلى ما يرد على ما ظن انه راجح وقد
مر جواب ما ذكره ثانيا في وجه الاحسنية واما ما ذكره فيه ثالثا فمدفوع بان مدار الفرق المذكور
على امرين احدهما اصل وهو دلالة اللفظ على تعيين المعنى في المعرفة وعدم تعينه في النكرة
والثاني تبع للاول وكون ذلك التعيين وعدمه عند السامع والامر الاول يفهم من قول الشارح
يستعمل في شيء بعينه وقوله يستعمل في شيء لا بعينه اصالة والامر الثاني يفهم منه تبعا باعتبار
ان الاستعمال انما يكون للسامع وما ذكره المص وان كان مشتملا على ما يدل على الامر الثاني لكنه
خفي ما يدل على الامر الاول على ما عرفت فيما سبق واما ما ذكره فيه رابعا فليس بشيء لانه
اعترف فيه بان كون التعيين المعتبر حالة الاطلاق مفهوم من قول الشارح يستعمل في
شيء بعينه ثم انكر الدلالة عليه في قوله حيث قال وفي تعريف المص دلالة على ذلك دون تعريف
الشارح وهل هذا الا تناقض **قال** اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم
التعيين **اقول** يعني ان التعيين عند الوضع متحقق في كل منهما نظرا الى الواضع وعدم
التعيين عند الوضع متحقق في كل منهما ايضا نظرا الى الموضوع له يعني ان التعيين في الموضوع
له غير معتبر في واحد منهما نعم فيما وضع له المعرفة اشارة الى تعيين المعنى لان المطلق وضع
للواحد النوعي اه **اقول** المفهوم منه خصوصا بقرينة تعقيبه بقوله واعلم انه يجب في كل
قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك ان يكون الوحدة النوعية معتبرة
فيما وضع له المطلق وليس كذلك على ما صرح به في قولهم بقولهم ان اريد به المسمى بلا قيد
فمطلق ولا عبرة بالمفهوم في مقابلة المنطوق قال صاحب الكشف شارح الكشاف وتحقيق
هذا المقام ان اللفظ الدال على الماهية من غير نظر الى وحدة وكثرة واستغراق وعدمه
وتعيين وابهام ذهنا او خارجا وان لم يخل عن احدها هو المطلق والدال عليه باعتبار تعيينها

ذهنا بنفس علم الجنس وباداة التعريف هو المعرف تعريف المهية فالاداة لتعيينها والفرق بين ملاحظة
التعين ومصاحبة التعين بين وقولك ادخل السوق لمن ليس بينك وبينه سوق معهود من هذا القبيل
لان الدال على الحقيقة صالح على الفرد الخارجي المشتمل عليها معينا كان فيه او نص عليه الشيخ ابن الحاجب
وسائر المحققين وقد جعل قسما برأسه وضم النشر بقدر الامكان اولى والدال على المهية بشرط
وحدة غير معينة هو اسم الجنس نحو رجل وفرس وسمي الشخص المنتشر وقد يطلق عليها المطلق
ايضا كما يطلق اسم الجنس على الاول ايضا وقد يستعمل النكرة والدال عليه مع قيد وحدة
معينة خارجية بنفس العلم الشخصي وبالاداة هو المعرف تعريف العهد الخارجي وبالقرينة هو المضمر واسم
الاشارة والموصول في حكم المعرف باللام الى هنا كلامه وقد علم من قوله وقد يطلق عليها المطلق
ايضا ان المفهوم من قول المص لان المطلق وضع للواحد النوعي منطبق على احد الاصطلاحين
في المطلق اذ لا فرق بين الوحدة النوعية والوحدة المعتبرة في الفرد المنتشر الا انه خلاف المختار
المص قال المص وضعت تارة للباصرة وتارة اقول التعبير بذكر معنيين من بين معانيها
الكثيرة تنبيها على انه يكفي في تحقق الاشتراك وكان الشارح لم يتنبه لهذا القصد حيث قال
في تقرير معنى كلامه ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة
والشمس والذهب وغير ذلك الا انه لم يحسن في تعيينه المعنى الاول للعين حيث ذكر الماء
مطلقا وحقه ان يقيد بالجارية لان منبع الماء الكاين في البئر لا يطلق عليه العين وقد نبه الشارح
على ذلك بذكر القيد المذكور وكذا الشارح لم يحسن في قوله والذهب لان ما هو احد معاني العين
الدينار لا الذهب مطلقا واما قال كتب وغير ذلك لان لها معان اخر كثيرة مستقصاة في
اللغة منها العين من حروف المعجم ومنها العين بمعنى النفس ومنها عين الركبة فان لكل ركبة
عينان وهما نقرتان في مقدمها عند الساق ومنها المال الناض ومنها الديدبان واما
اعيان الناس اشرافهم والاعيان الاخوة بنو اب وام بالتحريك النقرة وكسر اوشن فمن قبيل المجاز نص عليه العلامة
الزمخشري في اساس اللغة ولم يفرق الجوهري في الصحاح بين هذين المعنيين والمعاني والمعنى الحقيقي
الحقيقية للعين قال يريد ان تباين الاقسام اقول التمايز بين الاقسام المتقابلة
اذا كان بحسب الذات لا يمكن اجتماع بعضها مع بعض لعدم احتمال التعدد والمغايرة

بين جهة

بين جهة التقابل وجهة الاجتماع واذا كان بحسب الاعتبار والحيثية تمكن ان يجتمع بعضها مع بعض بوجود
التعدد والمغايرة بين جهتي التقابل والاجتماع حيث كانا متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا الا انه غير مطرد
لانه قد يتحقق التنافي بين حيثيتي التغاير وكلام المص ساكت عن وجه هذا الفرق فاراد الشارح
توضيح المرام وتفصيل المقام ببيان تنوع حيثيتان للاقسام الى المتنافية وغير المتنافية لما عرف
ان مدار صحة اجتماع بعض الاقسام الخارجية من التقسيم بحسب الحيثية والاعتبار مع بعضها
وعدم صحته على ذلك فليس في كلام المص ما يحتاج الى التوجيه لمخالفته المشهور كما سبق
الى وهم من قال اعلم ان اكثر ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيمات ليحصل التباين خروج
والاختلاف دون الاجتماع والائتلاف ولذا قال الشارح فيما سبق فان قلت من حق
الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على انه لو جعل
الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات والمص لما جعل
اعتبارها هنا سببا لدفع توهم التنافي بين الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج
الشارح الى توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال يريد ان تباين الاقسام المذكورة ليس بحسب
الذات يعني انه لو كان كذلك لثبت التنافي وامتنع الاجتماع وليس كذلك بل بحسب
الحيثيات والاعتبارات فيمكن الاجتماع بينها قال فيجي جوابه اقول اراد به ذكره
بعد عدة اجزاء في بيان الالفاظ العامة بقوله قلت ليس المراد بالخاص هيهنا الخاص
الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله حسن جليع
لفظ اخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه انتهى لا ما ذكره بعد عدة
اوراق في بيان ان موجب العام قطعي المراد بالخاص هيهنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول
بعض الافراد لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما لانه لم يذكر في بيان جواب هذا السؤال
بل ذكر في جواب سؤال اخر وما نقلناه ذكر في جواب هذا السؤال قال والكلام بعد محل
تامل اقول قال في الحاشية للقطع بان الواقع موقع الجنس للمشترك هو الموضوع للكثير
بان يكون كل من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولانه
تعميم الوضع للكثير بما ذكرنا مع تقييد اجزاء الكثير بكونه متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا
لكلامه ولا دلالة للفظ عليها اصلا ولان الواضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير
بهذا المعنى

بل يندرج فيه ولانه اذا كان للجمع واسطة بين العام والخاص بناء على عدم قرينة الاستغراق لم يكن
من اقسام النظم صيغة ولغة كما ذكره في المأول ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا
للكثير الغير المحصور عند من لا يقول لعمومه الا بتكلف وهو ان يراد انه لا دلالة في اللفظ
على تعيين اجزاء الكثير وح فالمفرد ايضا كذلك بمعنى انه لا دلالة فيه على تعيين عدد
جزئيات الكثير ولان من الالفاظ العموم ما نقح للخصوص مع القطع بانه لم يوضع الا
وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع للكثير غير المحصور لم يكن خاصا او لمحصور فلم يكن عاما
ولانه جعل الصفة مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل المطلق من اقسام
الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعل قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد
والنكرة لبعض من المسمى غير معين ولا شك ان مثل رقبة مطلق ونكرة مع ان
المراد منها واحد انتهى اما قال الموضوع للكثير بان يكون كل من الكثير نفس الموضوع له
واقع موقع الجنس للمشترك لعمومه لهو لمقابله بحسب المفهوم على مقتضى التقسيم حيث
اخذ في المشترك بقيد التعدد في الوضع وفي مقابله بقيد الوحدة فيه مع عدم القطع
بتحقق مقابله بهذا المعنى في الخارج لانه موقوف على القول بوضع بعض الالفاظ بالوضع
العام لكل واحد من الموضوع له بخصوصه وهو لا يقول به ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة
اعترض عليه فقال اذا كان معنى الموضوع للكثير ان يكون كل من الكثير نفس الموضوع
له كان ذلك نفس حد المشترك لا واقعا موضع جنسه الا اذا قيل بعض الالفاظ
موضوعة بوضع واحد لكل واحد من افراد معنى كلي كالمضمرات واسماء الاشارة
وهو غير قائل به ثم قال ولو سلم فكون الموضوع للكثير بذلك المعنى واقعا موقع الجنس
البعيد فلا معنى للقطع بعدمه بقوله لا اعم من ذلك اذ التعريفات الخارجة لكل من
تقسيم جنس الى انواع يكون الجنس فيها هو العالي ولم يصب لان حق التقسيم على التعريف
ان يذكر فيه الجنس القريب فان من اراد تحصيل قسمي الانسان والفرس مثلا كان
حقه ان يجعل المقسم الحيوان دون الجسم وانما قال كما ذكره في المأول لان المص اخرج
المأول عن التقسيم بحسب الوضع لمكان الحاجة الى الاعتبار رأي المجتهد فيه ومقتضى

القياس

القياس عليه ان يخرج الجمع الذي هو واسطة بين العام والخاص ايضا عن التقسيم المذكور لمكان الحاجة
فيه الى عدم قرينة الاستغراق على ما نبه عليه بقوله بناء على عدم قرينة الاستغراق واختيار
المص كون العام المخصوص منه البعض حقيقة في الباقي لا يجدي نفعا في الفرق بينهما باد خال
احدهما في التقسيم المذكور واخراج الاخر منه لان موجب اختياره ذلك لزوم كون
الباقي معنى وضعيا لا صحة ذلك اللازم فافهم وبهذا التقدير اندفع ما قيل وفيه نظر لما عرفت
ان المص اختار ان العام المخرج منه بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا
بالضرورة لا كالمأول على ما زعم المص ثم انه اراد بجعل الصفة مقابلا للاسم اعتبارهما
في التقسيم على وجه لا يصدق احدهما على الاخر وكفى ذلك في لزوم المحذور المذكور وهو مخالفة الاصطلاح
ولا حاجة فيه الى ان يكون احدهما مقابلا للاخر حقيقة ومثل ذلك لا يلزم صاحب الكشاف في قوله اسم
هو ام صفة لانه ليس في مقام التمييز بين الصفة والاسم فيجوز له ان يريد من الاسم ما لا يقابل الصفة ومن
لم يفرق بين المقامين ولم يتنبه بمراد الشارح قال في توجيه كلام المص انه لم يجعل الصفة مقابلة لاسم الجنس
بخصوصه بل للاسم الشامل للعام واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو ام صفة
ثم انه اراد بقوله ولانه جعل المطلق من اقسام الخاص الى ان يقال ان موجب جعل المطلق من اقسام
الخاص من حيث وضعه للواحد النوعي ان لا يراد بالمسمى في تعريف المطلق الفرد ضرورة ان الفرد
ليس بواحد نوعي وكذا موجب جعله قسيما للنكرة انما هو ذلك واحد وبعد هذا موجب جعل النكرة
لفرد غير معين ان لا يجتمع المطلق والنكرة في مادة واحدة لكنهما يجتمعان اذ لا شبهة في ان مثل
رقبة مطلق ونكرة مع ان المراد منها واحد وبهذا اندفع ما قيل انك قد عرفت ان مراد المص بالمسمى
في تعريف المطلق هو الفرد وان تمايز هذه الاقسام بالحيثيات والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل
المطلق وكذا ما قيل فيه نظر لان الشارح معترف بان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة
وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى ولهذا اورد تعريفي المعرفة والنكرة بحيث يشمل
الاقسام كلها قال الثالث في قصر العام اقول لا دلالة في الكلام على ان ما ذكر في هذا
الفصل ليس من احكام العام والايهام لذلك بل فيه دلالة على ان ما ذكر فيه مما يتعلق بالعام
كيف واضافة القصر الى العام صريح في ذلك فليت شعري ماذا فهم منه من قال فيه بحث

لان المذكور في هذا الفصل ان العام المقصور على البعض حقيقة او مجاز ام على التفصيل الذى نذكره هناك
وهذا حكم للعام كما ان المذكور في الفصل الثاني وهو ان العام حجة قطعية عندنا وظنية عند الشافعي
وموقوف على البيان عند البعض حكم له ايضا لا فرق بينهما الا بان هذا حكم للعام الغير المقصور
على البعض وذلك للمقصور عليه وهذا هو الباعث على جعلهما فصلين لا كون الاول حكما
للعام والثاني غير حكم له انتهى حتى اورد عليه البحث المذكور ثم ان اخر كلامه لا ينتظم اوله ثم قال اللهم
الا ان يبنى كلامه على ما صرح به في اوايل مباحث الالفاظ من ان التخصيص يدفع العموم فالحكم
الثابت للعام بعد القصر لا يكون حكما للعام حقيقة وان كان القصر له فكانه لم يرد ان ذكره هذا
الفصل قبل الفصل الرابع وهو في الفاظ العام يابى عما ذكره كما لا يخفى قال واشرنا الى ان
مثل لفظ المائة اقول قال في الحاشية في قولنا او المراد بالوضع الكثير الى قوله بحسب ذلك المعنى وهم
ومن غفل عن هذه الحاشية قال اى بقوله ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة
قال كالرجل والفرس اقول اراد التمثيل بنفس الكلمة غير معتبر معها وضعا التعريف
والتنكير واسقاط التنكير عن الاعتبار مع ذكرها منكرة لا مجال له بخلاف اسقاط التعريف عن
الاعتبار مع ذكرها معرفة فان له مجالا بان يجعل التعريف للعهد ويكون المعهود نفس الكلمة وهذا
هو السر في ايرادهما معرفتين والمعرفين والمراد غير المعرف منهما واعلم ان التعريف
غير ماخوذ في جانب الممثل به لان الموضوع لواحد بالنوع والمعدود من اقسام الخاص انما
هو المنكر منهما دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفرعه من الاستغراق
وغيره لا يقال اذا كان المعدود من اقسام الخاص هو المنكر فما وجه اسقاط التنكير عن الاعتبار
في حين التمثيل لانا نقول المعدود منهما ما هو المقارن للنكرة لا ما هو المعتبر معها التنكير ولذلك
لا يخرج من اجزائه عن التنكير بان يكون معرفا غير مقصود به حقيقة التعريف وبهذا اندفع
ما يقال لم اورد المثالان معرفين حتى احتيج الى التاويل بان التعريف غير معتبر في الممثل به لاجل ابطال
اللام من الحكاية لا من المحكي والمراد الرجل والفرس المنكران على ان عبارة الحكاية والمحكي تصيبا
تحريهما قال كل لفظ وضع اقول قيل ذكر كلمة كل في التعريف مستقبح عند المنطقيين
لان شرط التعريف ان يكون المعرف صادقا على كل واحد من المعرف واذا ذكر كلمة كل لا

يصدق

على شئ

تدل عبارة المستقبح بعبارة المستنكر والجاب كما لا يخفى منه

على شئ من الافراد اذ لا يصدق على هذا الخاص انه كل لفظ ولا على ذلك واجاب عنه صاحب التحقيق بان
ذكر كلمة كل في التعريف وان كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها للاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة
لا للافراد ولهذا كان من شرط الحد ان يستقيم على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه الا
ان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا تعريفات في تصانيفهم يوقف بها على
المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول
مرادهم دونها واعترض صاحب التوفيق على هذا الجواب قائلا ان هذا ليس باصطلاحهم
بل بيان وتحقيق لانه لو لم يصدق التعريف على كل فرد لما كانت الافراد من تلك الحقيقة فلا يكون
زيد خاصا ولا جسما ولا غيرهما وفساده اظهر من ان يخفى على عاقل وعاد صاحب التحقيق عليه
بالدفع وقال المراد من الاصطلاح انهم شرطوا في التعريف امورا لم يشترطها غيرهم لانهم التزموا
بيان الحقايق العقلية في التعريف فاحتاجوا الى اشتراطها فاما السلف فلم يلتزموا بيان الحقايق
في التعريف لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا بيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك
لم يبالوا لذكر كلمة كل في التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الحقيقة فهذا هو المراد من ترك اصطلاحهم
نعم لو التزموا بيان الحقيقة في شئ لاحترزوا عما احترز عنه اولئك ولكنهم لم يلتزموا ذلك فربما
يقع في تعريفهم بيان الحقيقة وربما يكون بيان الافراد الذى يحصل به الضبط ويشير الى المعنى
الحقيقى ايضا وربما يكون بيان الانواع الذى يفهم منه جنسها بطريق الالتزام والتضمن فالحاصل
انا لا نسلم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف للحقيقة ولكن لا نسلم انه في الضوابط مستنكر
قال وضع لمعنى واحد اقول قال صاحب الكشف ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس
الائمة لمعنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكر ههنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء
كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواضع لا بالنسبة الى العاقل والسامع
فلا يشترط فيه العلم وعلى ما ذكر شمس الائمة لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في
بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والمجمل لا يعرف الا بالبيان
فيكون خلاف الخاص ويرد على قوله وعلى ما ذكر شمس الائمة لا يدخل ما اورده فانها غير
للسامعين حيث قال وفيه بحث لان البحث في هذا القسم عن نفس الوضع لا بحسب السامع

فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فلو قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق

تحقيق اخي چلبي

صاحب التوفيق على ما ذكره في التحقيق من انه احتراز بقوله معنى معلومة المجمل كالربوا مثلا

ح

والقائل وغير ذلك والجمل كالربوا لجيب الوضع لابد وان يكون معلوما للنهي ولا يذهب عليك ان (قوله)
صاحب الكشف لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع في حكم الاعتراض (في)
بما ذكره صاحب التوفيق ومع ذلك كيف يقول وعلى ما ذكر شمس الائمة لا يدخل ولما وصل
اليه الاعتراض المذكور زاد فيما كتب في صدد دفعه على ان قال فذكرت في الشرح انه لا
الى الاحتراز عن الجمل الخ ولكن احترز عنه نظرا الى الظاهر ولنت خبير بانه بمعزل عن دفع
ما ذكر اولا مقابلة بين الكلامين فللمعترض ان يقول انا في واد وانت في واد والله الهادي
الى سبيل الرشاد قال وكل اسم وضع اقول قال صاحب التوفيق لا خفاء ان اللفظ
والمعنى المذكورين في الشق الاول شامل للاسم والمسمى فذكر هذا الشق ضايع ليس فيه
الا ابهام الكلام وتشويش للافهام وذكر في اعتذاره ان الاول وان كان تعريفا
بالكنه افراد الخصوص العيني لا يشتمل الافراد وهما يشتملان والمسمى اعم للعيني والاسم
لما وضع له قلنا قوة المغايرة اذا لم تخرج عن التعريف فما الحاجة الى الافراد ولو صح هذا للزم
افراد الجنسي والنوعي ايضا اذ كل منهما مخصوص بوصف لا يمكن للاخر فالجنس بانه شامل
للباقين والنوعي بانه شامل ومشمول ولا نسلم ان المسمى مخصوص بالعيني بل عام في الكل اذ
معنى الانسان مسماه وهو اسم وكذا حكم الرجل والصواب ان الخاص لفظ اريد به معنى متحصر
قلنا اريد ليدخل الحقيقة والمجاز ومتحصر ليخرج العام الى هنا كلامه وقال صاحب التحقيق في دفعه
قد ذكر في الشرح انه على تقدير دخوله في التعريف الاول ليس بضايع بل فيه فايدة جليلة
وهي الاشارة الى المغايرة القوية التي بين خصوص العين الذي هو خصوص من كل وجه
وبين الخصوص الجنسي او النوعي الذي هو خصوص من وجه دون وجه وما زعم ان فيه ابهام الكلام
ليس كذلك بل هو يشير الى زيادة معنى يتنبه السامع للعثور عليه ويتشمر بقوله والتخصيص
بعد التعميم من محسنات الكلام وهو مذكور في كتاب الله تعالى في غير موضع وموجود في كلام
الفصحاء فلا يجوز ان يسمى هذا ابهاما مانعا ما يوجب الابهام وتشويش الفهم في حق من ليس
له دربة بقواعد كلام العرب ومعرفة محاسن اساليبه ولكن قد ذكرنا ان تشويش مثله
غير ضائع ثم رد الاعتذار الذي ذكر في الشرح بقوله قوة المغايرة اذا لم تخرجه الخ قلت

اما قوله

اما قوله فما الحاجة الى الافراد فقد بينا المعنى الداعي الى الافراد بعد دخوله في التعريف في الكشف
والتحقيق فلا نعيده ثم قوله لو صح هذا للزم افراد الجنسي والنوعي غير صحيح لان المعنى الداعي الى
الافراد ليس بموجب له بل هو مجوز فلا يلزم من الافراد في موضع الافراد في موضع اخر على ان المعنى
الداعي الى افراد العيني راجع الى تحقيق معنى الخصوص وتكميله الذي نحن بصدده بخلاف الجنسي والنوعي
اذ لا تعلق له بتحقيق معنى الخصوص فلا يلزم من الافراد هنا الافراد هناك وقوله المسمى
غير مختص بالعيني قلنا قد اختص به ههنا بدلالة سياق الكلام وقوله والاسم لما وضع له
ثم لا وجه له لانا ادعينا خصوص العيني بالاسم انما يكون دالا على العين لا يكون الا اسما
ولم ندع خصوص الاسم بالعين على معنى انما يكون اسما لا يكون الا دالا على العين
وهذا كما يقال الانسان لا يكون الا حيوانا فهذا يكون تخصيص الانسان بالحيوانية
لا تخصيص الحيوانية بالانسان وقوله والصواب ان الخاص الخ قلت لا ارادة فيه توضح
بل الخاص اذا زيد عليه الارادة يصير حقيقة او مجازا مع انه ليس بجامع لان اللفظ
الذي بمعنى واحد على الانفراد ولم يرد به شيء خاص وليس بداخل فيه ولا مانع
ايضا لدخول المشترك فيه فان العين اذا اريد به الباصرة او الشمس مثلا لفظ
اريد به معنى غير مجموع وليس بخاص بالاجماع الى هنا كلامه والشارح ذكر حاصل
اعتذاره بقوله الا انه افرد خصوص العين الخ ولم يرتضه حيث قال فيه تكلف وجه
التكلف ان تلك النكتة انما تستحسن في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف
واما ما قيل في وجه ان التعريف يكون للماهية الشاملة لجميع افرادها وكون بعض
افرادها اولى بها لا يوجب افراده بتعريف مستقل فمردود بان تلك الاولوية وان لم
يكن موجبة للافراد المذكور لكنها تجوزه وكفى ذلك التجويز في اندفاع التكلف واما
ارادة خصوص العين من المسمى المعلوم بقرينة وقوعه في مقابلة المعنى فلا بعد
فيه فلا دخل لها في وجه التكلف قال لانه اراد بالانفراد وعدم المشاركة بين الافراد
اقول فلا نيافيه التعدد والتكثر بحسب الاجزاء ولا بعد في ارادة هذا المعنى من الانفراد
خصوصا بعد ما عطف عليه قوله وانقطاع المشاركة على طريقة عطف التفسير لان

المتبادر

من المشاركة بين الافراد ولا يقال للكل انه مشترك بين اجزائه فلا وجه لما قيل فيه تكلف
لا يخفى لظهور عدم دلالة لفظ الافراد خفاء على ما ذكره وايضا اكده فخر الاسلام بقوله وانقطاع
المشاركة والعجب انه زعم ان التاكيد المذكور زاد فيه خفاء وهو سبب الظهور على ما نبهت
عليه آنفا قال ما يقابل العين اقول لا يخفى ان اريد بالعين الموجود في الخارج وبالمعنى ما لا وجود له
فيه فلا يتمشى الرد بمثل العلوم والحركات لانها من الاعيان بالمعنى المذكور وان اريد به ما يقوم بذاته
وبالمعنى ما يقوم بغيره فلا يصح قوله وهذا تعريف لقسم الخاص الاعتباري والحقيقي لانا نقول
بل اريد به الجوهر الموجود في الخارج القايم بذاته وبالمعنى ما ليس كذلك فينتظم المعدوم في الخارج
والموجود فيه القايم بغيره فبانتظامه الاول يصح قوله وهذا تعريف لقسمي الخاص الخ وبانتظامه الثاني
يتمشى الرد المذكور فتدبر قال ان المعنى الواحد لا يعم متعددا اقول لان تعدد المعاني انما يكون
بالتغاير والاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل
ان يكون كل منهما مرادا منه على الانفراد على تقديره الاشتراك والمشترك لا يكون عاما
ووصف المعنى الواحد بالعموم كما يقال خصب عام انما هو لعمومه الامكنة والا فهو في الحقيقة
معنى واحد سمي معان بمجاز التعدد محاله هذا ملخص ما ذكر في الكشف المنار واما ما قيل
بمعنى ان الامر الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف
بالوجود الذهني اذ ليس في الوجود من الرجل الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق فيشملهما واما
من اعترف بالوجود الذهني فيتحقق فيه العموم ان قيل به فوهم منشأه سوء فهم لان المنكرين
للوجود الذهني لا ينكرون المعاني الكلية والمفهومات المشتركة بين الاشياء وانما لم يثبتوا لها
نفس امر باكيف وانكار ذلك سفسطة لا يلتزمها عاقل قال كان الواجب ان يورد كلمة او
دون الواو اقول منشأ هذا الكلام عدم تحقيق معنى الواو فانها لتشريك المعطوفين
في الحكم لا للجمع بينهما بان يكون تصدق الحكم عليهما مجتمعة لا منفردة كل منهما عن الاخر ولذلك
يصح ان تخبر عن دخول جماعة فرادى بيتا لا يسعهم ولا يمكن دخولهم فيه دفعة وتقول دخل
البيت زيد وعمرو وبكر وبشر وذكرت كلهم هكذا وليس لك في هذه الصورة ان تقول
دخل البيت زيد او عمرو او بكر واذا تحققت هذا آن اللازم على تقدير العطف بالواو
فقد عرفته م

في التعريف

في التعريف شركة المعطوفين في صحة الصدق على المعرف لا اشتراط اجتماعهما في تلك الصحة كما توهمه
المعترض على ما افصح عنه قوله ضرورة ان المحدود ليس بمجموع القسمين ومن وجه كلامه قائلا
فيجب ان تصدق الحد على كل منهما واذا اتى فيه بكلمة الواو لم يصدق على واحد منهما ضرورة ان واحدا
منهما ليس بمجموع الامرين بل ليس الا احدهما قال بدليل انه ذكر كلمة كل من المتصدين لتحشية
هذا الكتاب من قال في بيان وجه دلالة ما ذكر لانها وضعت لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة فلا
يليق ايرادها في الحد وكانه لم يفرق بين ايراد كلمة كل في الحد وايرادها في المحدود لان ما ذكره وجه لعدم
لياقة الاولى دون الثاني على ما افصح عنه الشارح في الحواشي التي علقها على شرح المختصر حيث
قال ايراد لفظة كل في المحدود فاسد من جهة ان الحد للماهية لا للافراد وفي الحد فاسد من جهة انه لا يصدق
على شيء من الافراد ولا يذهب عليك ان مبنى ما ذكر على تحقيق الادباء القائلين ان كل اسم موضوع
لاستغراق افراد المنكر لا على تحقيق المنطقي كما توهمه ذلك القائل ورد على الشارح بقوله وانت
خبير بان هذا مبني على التحقيق المنطقي ومشايخ الفقهاء فلما يلتفتون الى اقوالهم فلا يرد ايراد كلمة
كل على انهم لم يريدوا التعريف بل بيان التسمية على وجه يؤخذ منه التعريف واما قول الفاضل
الشريف في شرح المفتاح ايراد كلمة كل شايع في عبارة الادباء ولا شك انهم يفهمون منه
المعنى المشترك الصادق على كل فرد فيجعل المقصود مع تقريب الى الفهم واشارة الى الضبط فنوع
اعتذار من جهة الادباء لمخالفتهم موجب وضع كلمة كل من جهة استعمالهم اياها في مقام تعريف
الحقيقة المشتركة وحاصله انهم لم يقصدوا من التعريف اصالة بل يقصدون في ضمنها ضبط الافراد
وقد مر تحقيق هذا الكلام وتفصيل هذا المقام نقلا عن صاحب التحقيق فتدبر واما ما قيل
انتظام الافراد قد يكون على سبيل الانفراد كما في كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعي
ولتوهم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد
لا عن كل لفظ منها ففي ايراد كلمة كل فائدة دفع ذلك التوهم فليس بشيء اذ على تقدير عدم
تصدير الكلام بواحد من اداتي الاجتماع والانفراد يكون الكلام خاليا عن الايهامين الباطلين
فيكون منطبقا على مقتضى المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال على ان الواو قد يستعمل
اقول جواب تنزلي تمنع اولا قول المعترض كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو

ثم تنزل عنه وسلم ما ذكره واجاب بان الواو قد يستعار لمعنى او فلا يفوت الواجب
قال وقيل ان المراد الا اقول نقل عنه في الحاشية ان هذا الوجه يغاير الوجهين الاولين بانه
ليس فيهما اعتبار الوضعين والاشتراك اللفظي بل معنى واحد وهو وضع اللفظ لمدلول
واحد على الافراد الا ان ذلك اللفظ قد يكون علما وقد يكون غيره او ذلك المدلول
قد يكون من المعاني وقد يكون من الاعيان انتهى وهذا الوجه يخص ما ذكره الامدي
في احكام الاحكام حيث قال والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول
هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام
من زيد وعمرو ونحوه والثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ
الذي يقال على مدلوله وعلى غيره مدلول لفظ اخر من جهة واحدة كلفظ الانسان
فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة
ووجه المغايرة بين هذا والوجه الذي نقله الشارح ان احد المعنيين على هذا الوجه
هو الخاص الاضافي وعلى ما نقله الشارح لم يعتبر فيه قيد الاضافة فافهم قال
اي يثبت اسنادا الى اخر اقول لا خفاء في ان تحقق الاسناد الذي هو فعل المتكلم
لا يستدعي ثبوت المسند للمسند اليه في نفس الامر فلا يتجه منع الايجاب المذكور لجواز
ان لا يكون حكمه مطابقا للواقع حتى يحتاج الى التعسف في دفعه بالتخصيص بان
يقال اي يوجبه اذا كان ممن تحقق صدقه وما قيل لم يرد بذلك انه بفعله يثبت اسناد امر
الى اخر انه يثبت الحكم الذي في الكلام بل اراد انه يوجب الحكم للسامع بان مدلوله
مراد قطعا في الحكم المدلول في الكلام تكلف بارد بل تعسف شارد ينفر عنه الطبع السليم
ولا يقبله الذهن المستقيم قال بناء على ان الكلام اقول يعني في هذا المقام فان
الامثلة المذكورة في هذا الفصل كلها من الكتاب فلا بعد في ان يراد من الخاص المذكور
ههنا الخاص المخصوص وان كان المبحوث عنه في الركن الاول مطلق الخاص ولولا
ذلك الاطلاق لتعين الارادة المذكورة فما في قوله لم يبعد من الايماء الى نوع الضعف
انما في التخصيص المذكور من العدول عما هو الملائم للاطلاق المذكور وبما قررناه تبين ان

من قال

من قال هذا بعيد جدا لان الكلام ههنا في افادة الخاص المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به
المص فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك والعجب ان هذا مع غاية وضوحه وقرب
العهد بكلام المص فيما سبق كيف خفي على النحرير لم يحم حول المراد ومن يضلل الله فما له
من هاد وان وهم المنافاة بين القول المذكور وما سبق من الابحاث الموردة
في الباب الاول بعم الكتاب والسنة من سوء الفهم قال ففي قوله تعالى ثلثة قروء
اقول القرء الحيض وكلاهما مذكر واما الحيضة بالفتح فالمرة الواحدة وبالكسر الاسم
وهذا كله مذكور في الصحاح فلا وجه لما قيل التاء في ثلثة علامة التذكير في مثل هذا
العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة
في الثلثة على ان المراد بالقروء الاطهار ولما اجيب به عنه وهو ان الحيضة وان كانت
مؤنثة لكن القرء المضاف اليه الثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير
والتانيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة
التذكير ثم انه لم يصب في قوله كالبر والحنطة لان البر جمع مفرده البرة والحنطة جمعها
الحنط وهذا ايضا مذكور في الصحاح وما غره الا ما اهمله الجوهري في قوله الحنطة
البر قال في قوله تعالى الحج اشهر اقول اي وقت الحج اشهر على حذف المضاف و
الاشهر المعلومات شوال وذو القعدة والليالي العشر من اول ذي الحجة بايامها دون
يوم النحر عند الشافعي لان الاحرام لا ينعقد فيه ومعه عند ابي حنيفة لان بعض افعال
الحج يصح فيه وذو الحجة كله عند مالك تمسكا بظاهر الاية ورد بان بعض الشيء ينزل
منزلة كله ويسمى باسمه كما تقول رايته سنة كذا وما رايته الا في ساعة منها و
اما الرد بان الجمع يطلق على ما فوق الواحد فلا وجه له ههنا للاتفاق في ان المراد من
الاشهر المعلومات ليس شوال وذو القعدة فقط وبناء الخلاف بينه وبين
الفريقين على ان المراد بوقته ما يكره فيه غيره من المناسك مطلقا او وقت احرامه
او وقت اعماله المفروضة فذهب مالك الى الاول وذهب ابو حنيفة الى الثاني و
الشافعي الى الثالث فثمرة خلاف مالك يظهر في كراهة العمرة في بقية ذي الحجة قال

يجب ثلثة وبعض اقول فيه بحث وهو انه ان اراد وجوب ماذكر بعبارة النص المذكور فلا نم
لزومه وان اراد وجوبه مطلقا اعم من ان يكون بعبارته او اقتضائه فمسلم ولكن لا يلزم ح بطلان
موجب الخاص وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوبه بعبارة النص فتامل قال على شهرين
وبعض اقول اطلق البعض تتمة للاستدلال بالاية المذكورة على الاصلين اصلنا واصل
الشافعي ومن لم يتنبه لذلك قال في تقريره لان المراد باشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة
ولقائل ان يقول انما عدل عن موجب الخاص في اية الحج لقيام القرينة الصارفة عنه وهي بيانه عم شهرين
وبعض الثالث وذكر العلامة المص في اول الفصل ان الجاب بالخاص للحكم مشروط بعدم القرينة الصارفة
عنه ولا صارف فيما نحن فيه عن موجب الخاص فلا يجوز العدول عنه واذا اتضح الفرق بينهما فلا وجه
للاستدلال المذكور واما ما توهم ان مبنى هذا البحث على ان اسماء العدد لا يجوز ان يراد بها غير ما هي
موضوعة لها اصلا لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز ان يراد بالثلثة غير العدد المعهود وح يكون عدم
صحة التمسك بقوله تعالى الحج اشهر معلومات بينا فليس بشيء لان اللازم على تقدير اعتبار الطهر الذي
وقع فيه الطلاق اطلاق اسم الشيء على بعضه على التجوز الشايع لا ان يراد بالثلثة غير العدد المعهود
قال صاحب الكشف في شرح الكشاف واما الاستدلال بان الثلثة اسم لعدد كامل فلم يذكره المص
لانه غير مسلم عندهم فقد ذكر في قوله تعالى اربعة ايام سواء كلى ان التقييد بسواء لدفع التجوز ثم قال
والتحقيق فيه انه اذا شرع في الثالث ساغ الاطلاق شايعا في نحو قولهم ابن ثلث سنين وابن تسع
وهو مطرد في عرف العرب والعجم وذلك لان الزايد جعل فردا مجازا ثم اطلق على المجموع اسم العدد
الكامل قال واما بالزيادة اقول فيه نظر لان الكلام في بيان جواز الزيادة وليس فيما ذكره ما يدل
عليه لان فحواه ان المحذور المذكور مشترك اللزوم بين ما قلناه وما قلتم واين هذا من بيان جواز
الزيادة ويمكن ان يقال انه اراد ان يقول واما الزيادة فكما اذا طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر
فالواجب ثلث حيض وبعض وانما اورده في صورة الالزام لان مبناه على دعوى الخصم ان القرء
بمعنى الحيض وتسليمه ان الحيضة التي تقع فيها الطلاق لا تعتبر قال واجيب عن الاول الخ اقول
لقائل ان يقول مبنى الجواب على حمل الكاف في قوله كما في اطلاق الاشهر على التمثيل ولا وجه له
وانما هي للتنظير وتحريره ان لفظة اشهر عاما كان او واسطة بينه وبين الخاص قطعي فيما انتظمه

كان الخاص

كما ان الخاص قطعي في معناه وقد جاز فيه النقصان على ما ذكر فدل ذلك على جواز النقصان في
الخاص ايضا لعدم الفرق بينهما في علة المنع عنه وهي كونه قطعيا فان قلت بل بينهما فرق من
حيث ان في نقصان الخاص بطلان موجبه اي معناه الحقيقي بخلاف النقصان في الجمع المنكر فانه
لا يورث ذلك لانه عاما كان او واسطة على الاختلاف في اشتراط الاستغراق في العام حقيقة
في الجملة الباقية بعد التنقيص بالتخصيص ما لم يخرج عن حد الجمعية فالدلالة المذكورة غير مسلمة
لا يقال بطلان الموجب بالنقصان من فروع بطلان القطعية لان المراد من الموجب على ما نبهت
عليه آنفا المعنى الحقيقي وقد تحقق تخلف بطلانه عن بطلان القطعية في لفظة اشهر فكيف
يكون البطلان الاول من فروع البطلان الثاني ولا دلالة فيما ذكره الشارح حيث قال قوله
ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي على ان بطلان الموجب بالمعنى
المراد ههنا من فروع بطلان القطعية انما دلالته على ان ثبوت الموجب بمعنى الحكم المدلول به من
فروع ثبوت قطعيته واين هذا من ذاك قلت الا كما ذكرت الا انه لا يصلح توجيها لما ذكره
الشارح بل هو تقرير للجواب عن الاول على وجه الصواب فتامل قال لا يقبل التجزية اقول
اراد التجزية الصالحة لتكميل الحيضة الناقصة وهي ما يتعين فيه مقادير الاجزاء من الثلث
والربع ونحوها لا التجزية مطلقا كما سبق الى وهم من قال فيه بحث لان الحيضة التي وقع
فيها الطلاق يلزم ان يكون متجزية ولذا كملت بالرابعة وما دل عليه التكميل بالرابعة انما هو
مطلق التجزية وبما قررناه اندفع ايضا ما قيل لا يخلو من ان يكون الحيضة الاولى حيضا او بعض
حيض او ليس حيضا فان كان حيضا لم يجب شيء من الرابعة وان كان بعض حيض كان
الحيض متجزيا وان لم يكن حيضا لم يلزم به الزيادة على موجب النص قال وليس الواجب
عندنا فعين رد اقول هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه للخصم ان يختار الشق الثاني من
الترديد المار ذكره على تقدير ان يحمل القرء على الطهر ويجيب بمثل ما اجبتم وتقرير الجواب
انه يلزم ح القول بوجوب اطهار ثلثة غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق والخصم لا يلتزمه
ومن ههنا تبين ان تمام الجواب المذكور بهذه الضميمة فمن وهم انه لا دخل له في الجواب وانما ذكر
بيانا للواقع وادعى انه ظاهر فقد وهم وخفي عليه وجه الصواب واعلم ان للدخل المذكور

خسروم

جوابين احدهما منع وهو انا لا نسلم صحة الجواب بمثل ما ذكر ههنا باختيار الشق الثاني على تقدير
ارادة الطهر من القرء لان مبناه على عدم قبول التجزية والتقدير وذلك مسلم في الحيض
دون الطهر اذ يمكن تجزيته وتقدير اجزائه بحسب الاوقات لعدم اختلاف حاله في اوقاته بخلاف
الحيض فان حاله تختلف في اوقاته بكثرة دروره وقلته والاخر تسليم وهو الذي مر تقريره
فيما سبق والشارح اقتصر على ذكر الثاني لظهوره وكفايته في دفع ما قدر ايراده ههنا وقوته في قمع
الخصم لكونه الزاميا مبنيا على اصل مسلم عنده وان عاد السائل واورد السؤال على ما تقدم من الدليل
بان يقال لا نسلم انه يلزم بطلان موجب الثلثة بالزيادة ان لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لجواز
ان يكون الواجب بالنص تكميل الطهر الاول بالرابع ويكون وجوب تمامه لضرورة عدم التجزي كما
قلتم في الحيض فلا يجاب عنه الا بالجواب الاول اذ لا يجب على السائل رعاية المذهب فلا يمكن تمشية الجواب
الثاني المبني على رعاية مذهب الشافعي وبما حققناه اندفع البحث بان يقال هذا الجواب وان لم يتات
للشافعي الا انه لا يستقيم في قول المص وان لم يجب تجب ثلثة وبعض لجواز ان يقال وجب تكميل الطهر الاول
فوجب تمامه ضرورة عدم التجزي ويسقط وهم التدافع بين كلامي الشارح كما سبق المتوهم من قال كلامه
ههنا يدل على جواز الحمل على الطهر اذ كان الواجب ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق والمفهوم
مما سبق عدم جواز الحمل عليه سواء اكتفي بالطهرين بعد الطهر الذي وقع فيه الطلاق او لم يكتف فان
القول بالطلاق التي ذكرنا مبناه الغفول عن ان المذكور جواب تسليمي لا تحقيقي هذا التحقيق الكلام
في هذا المقام وان خفي على الشارح على ما نقف عليه بعيد هذا باذن الملك العلام **قال** منع لطيف
اقول قد فهم هذا المعنى المنع فيما سبق من قوله حتى يتاتى له مثل ذلك بطريق الاشارة وقد التجئ
بعض المتصدين لتحشية هذا الكتاب الى حسن العبارة على ما قررناه فيما تقدم زاعما انه تصرف
خابح عافي الكتاب وقد نبهت قبيل هذا على وجه اندفاع هذا المنع وعلى انه لا لطف فيه
عنده من له طبع لطيف **قال** بل الواجب بالشرع **اقول** صوابه بل الواجب بعبارة النص
على ان يكون المراد من الواجب السابق ذكره الواجب بها لا الواجب مطلقا اذ يكفي عدم وجوبه
بها في التفصي عن محذور بطلان موجب الخاص وانما قلنا ان ما ذكر ليس بصواب لا الواجب
ضرورة ان الاقتضاء من جملة الوجوه التي يرتبط بها الاحكام للنصوص فلا وجه لاخراج

وجوب بعض

صح

وجوب بعض الطهر عن حيز الثابت بالشرع ومن رام توجيه الكلام المذكور بحمل الواجب بالشرع على الواجب
بعبارة نص الشارع فقد تعسف تعسفا باردا مع انه لم يفصح عن وجه الاصلاح **قال** ويلزم
مضي البعض الذي الخ **اقول** الفرق بين هذا وبين ما ذكر في تقرير الجواب عن الثاني هو ان الماضي
ضرورة ههنا البعض الاول وهناك البعض الاخر فان قلت اليس بينهما فرق اخر وهو ان البعض
الماضي ضرورة من جملة مدة العدة هناك وليس منها ههنا قلت ذلك ما يتراءى من ظاهر قوله
لا باعتبار ما وجب بالعدة ولكن لا صحة له ضرورة ان احكام العدة جارية في ذلك البعض بالاتفاق
ولا معنى لاعتبار وقت من العدة الا اجراء احكامها فيه فلا بد من تاويله بحمل العدة المذكورة
على العدة المقدرة بعبارة النص وهي الثلثة **قال** لكنه لا يفيد الشافعي **اقول** هذا بعينه ما قدمه
بقوله وليس الواجب عند الشافعي الى قوله حتى يتاتى له مثل ذلك الا ان في المورد مغايرة ولذلك ذكره مرة
اخرى **قال** لانه لا يقول بوجوب الخ **اقول** يعني لو قال بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق
لكان المنع المذكور مفيدا له وليس معنى قوله غير ما وقع فيه الطلاق اسقاط ذلك البعض واخراجه
عن مدة العدة ومضيه ضرورة لا تقتضي ذلك كما توهم من قال هذا المنع غير مفيد لمن قال بوجوب
ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق ايضا كما هو مذهب شهاب الدين لان لزوم مضي
ذلك البعض باعتبار انه مما وجب بالعدة ولهذا يجري فيه احكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب
النفقة وغيرهما ولو كان بالضرورة لتعذر بعذر رايح فيصلح اصل الاستدلال ويندفع المنع المذكور
وانما قلنا ومضيه ضرورة لا تقتضي ذلك لما عرفت ان طريقة الاقتضاء فالثابت بها يكون حكما شرعيا
وعلى تقدير تسليم ما زعمه من ان الماضي ضرورة لا يكون من العدة لا اتجاه لما ذكره ايضا اذ
لا يكون بعض الطهر الماضي قبل الاطهار الكاملة من الكاملة من العدة ويكون معنى قوله غير
ما وقع فيه الطلاق اسقاط ذلك البعض عن حيز الاعتبار بالكلية فلا يكون القول الذي ينفع
قائله المنع المذكور عين ما قاله شهاب الدين كما توهمه القائل المذكور واما ما سبق الى بعض الاوهام
من منع لزوم مضي ذلك البعض باعتبار انه مما وجب بالعدة مع تسليم جريان بعض احكام العدة فيه
فوهم باطل لان جريان حكم العدة فيه دليل عندهم على انه منها وفهم عدم الاستقامة في دلالة ما ذكر
من عدم استقامة الفهم والتنوير بان تكميل الحيضة الثانية في عدة الامة كان ضرورة مع انه

جرت غيرها تلك الاحكام ليس بشئ لان مبناه على ان لا يكون الثابت ضرورة من العدة وذلك لم يثبت
بعد وهل الكلام الا فيه قال نعم يفيد ابا حنيفة اه اقول هذا ايضا اعادة لما قدمه بقوله وعن الثاني   رد اخره
بانه وجب تكميل الحيضة او المعارضة ما ذكره قبل ذلك بقوله واما بالزيادة فيلزم من حمل القرء
على الحيض اه قال من المعارضة اقول المراد من المعارضة ما يورد عليه في مقابلة ما اورده على الشافعي
بان يقال يلزم على تقدير صحة قولك مثل ما يلزم على تقدير صحة قولنا من بطلان موجب الخاص غاية
يكون البطلان على الاول بطريق الزيادة وعلى الثاني بطريق النقصان وهذا الفرق غير
مؤثر وقوله بوجوب ثلث حيض وبعض الاصح في ان مراده بالمعارضة ما قررناه لا ما زعمه
من قال ان المراد بالمعارضة هنا هو المعارضة بطريق القلب وهو ان يجعل العلة بعينها علة   ضرو وصح صح
لنقيض الحكم بعينه وتقريرها ان يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما بالنقصان
عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ثم انه قال في تقرير الوجه
لان اي الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض وبعضا
بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار ولم يصب في قوله
بل الواجب بالشرع الا ان مبناه على ان لا يكون الواجب ضرورة واجبا بالشرع
وقد وقفت فيما سبق على فساده فالصواب ان يقال بل الواجب بعبارة الخاص
ليس الا الحيض الثلثة الا فان قلت هذا المنع كما يدفع المعارضة المذكورة يدفع دليل   حسن صح
ابي حنيفة ايضا فاي فايدة له في ذلك قلت فايدته ما اشار اليه بقوله في دفع
ما يورد من المعارضة وذلك انه ضمن كلامه هذا التنبيه على ان الدليل الذي فصل
فيه بالترديد اجراه على صورة البرهان يمكن ان يجمل فيه ويورد على صورة الدليل
الالزامي بان يقال في رد قول الخصم لو حمل القرء على الطهر كما قلت يلزم النقصان عن
موجب الثلثة لانك لا تقول بوجوب اطهار كوامل غير ما وقع فيه الطلاق وح لا يتجه
عليه المنع المذكور وكفى ذلك فايدة لابي حنيفة فافهم هذا فانه من دقايق هذا الكتاب   حسو وصح صح
قلما يتفطن له الا الثقات واما ما قيل انه لا يفيد ابا حنيفة في دفع تلك المعارضة لانه
وان قال بوجوب ثلثة حيض كوامل غير الذي وقع فيه الطلاق لكن لا بطريق ان

الذي

الذي وقع فيه غير معتبر بل بما مر من انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب
تمامها ضرورة عدم التجزية واجيب عنه بانه من قبيل تعيين الطريق ولا عبرة به في
تصحيح المذهب ولذا يرى اختلافا في تخريج مسئلة فقهية فليس بشئ لان مبناه على
اعتبار الفرق الذي بينا وجه بطلانه فيما تقدم واجرا قوله الا باعتبار انه مما وجب
بالعدة على ظاهره وقد عرفت انه ماول فتذكر وتدبر قال على ان بعض الطهر اه اقول
حقه ان يقول وبعض الطهر ليس بطهر الا ان الجواب عن دخل مقدر لا يصدر بعلى والكلام
المصدر به حقه ان يحمل على معنى بناء على ان ويكون دفعا للسؤال المذكور لا جوابا عنه بعد
تقديره ورفعا له بعد وروده قال وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم اقول ضمن كلامه
التنبيه على ان المص غير مخترع للجواب القاطع لشبهة المخالف بل اخذه من جواب
القوم وتصرف فيه بنوع تغيير لا يستحق به دعوى التفرد قال وان لم يكن لزم
انقضاء العدة اقول للسائل ان يعود ويقول نختار هذا الشق من الترديد ونمنع
الملازمة المذكورة لان الطهر وان كان اسم جنس يقع على القليل والكثير كالماء والعسل   رد اخر
الا انه لا يتحقق الاطهار ما لم يتخلل الفصل بينها كما لا تتحقق المياه في قطعة من الماء
ما لم ينفصل بعضها عن بعض وقد نبه على هذا صاحب الكشف حيث قال
في شرح الكشاف واطلاق القرء على بعض الطهر وكله كاطلاق الماء والعسل
فنقصان الطهر لا يدفع كمال القرء ولا ينتقض باجزاء طهر واحد قال فانها لا تتصف
باسماء الاعداد الا عند انقضائها بالاضداد اقول لا يذهب عليك ان هذا ينتقض
بالزمان فانه امر مستمر مع انه يدخل تحت العدد بلا انقطاع بالضد كيف وقد شاع
وذاع قولهم زمان واحد وزمانين وازمنة ثلثة الا يرى انهم يقولون يجوز ان يكون
شخص واحد متحركا وساكنا في زمانين ولا يجوز ذلك في زمان واحد فالصواب
ان يزاد على ما ذكر ما ينتظم به الزمان مثل قولنا او بالظرفية لما ينقطع بالضد بقي ههنا
بحث وهو انه ان اريد بالانقطاع الانفصال وبالعدد ما فوق الواحد فما ذكره مسلم
الا انه لا يجدي نفعا في رد جواب المصادلا يتمشى قوله فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم

ينقطع لانه قد انفصل عن الطهر السابق عليه بالحيضة التي ضده وان اريد به الانتهاء وبالعدد ما يعم الواحد فما ذكر في معرض المنع اذ لا منع ظاهر ولا خلاف لاحد في تحقيق جلستين بتخلل القيام بينهما سواء انتهت الجلسة الثانية بقيام اخر او استمرت على حالها قال كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء اقول لقائل ان يمنع كلا التوقفين ويقول انا نجزم قطعا بتعدد الحركة بتخلل السكون بينهما سواء كان الحركة الاولى مبداء للثانية منتهى اولا ولزوم ذلك بسبب خارجي لا يدل على توقف التعدد المذكور عليه قال لكونه يوما واحدا اقول ان اليوم في لسان العرب شايع بمعنى الوقت المطلق وهو المراد ههنا وقد وقفت على وجه اندراج الوقت تحت القاعدة السالف ذكرها فتدبر ومن لم يتنبه لذلك قال ما قال وطول ذيل المقال قال بمجرد الانتهاء الى البعض اقول لا يقال الطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس لمجرد الانتهاء الى الحيضة بل بانضمام وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض اليه فيحصل بجواز الاطلاق وينضم اليه التحرز عن لزوم تطويل العدة في اكثر الاحوال فيحصل الموجب لان الكلام في صحة الاطلاق بحسب وضع اللغة ومقتضاه ولا تاثير في ذلك لما ذكر من وقوع الطلاق قبيله ولزوم تطويل العدة كما لا يخفى على من له دربة في علم قوانين اللغة ومن الناظرين في هذا المقام من قال كلام الشارح ههنا يناقض ما ذكر في تفسير قوله تعالى قال لبثت يوما او بعض يوم من ان القائل مات ضحى فبعثه الله تعالى بعد المائة قبيل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوما ثم التفت فراى بقية منها فقال او بعض يوم فان هذا التفسير في تفسيره يدل على جواز الطلاق اليوم الواحد على بعض منه وهم يدر ان اليوم المذكور في الاية المذبورة ما هو اسم لمجموع ما بين الطلوع والغروب واطلاقه على اكثر المسمى لجواز شايع سائغ فهو عما نحن فيه بمعزل كما لا يخفى قال لم يكن بد من بيان اقول يمكن ان يقال في الفرق بينهما ان للانتهاء مزية على الابتداء في نظر الشرع من حيث ان الشيء يتقرر بانتهائه عندهم ولا كذلك حاله بابتدائه فكان اتصاله بالنهاية قويا صالحا لان يعطى لها بذلك حكم

الرأي

الرأي بخلاف اتصاله بالبداية فلا بعد في ان يدعى بناء على هذا الفرق جواز الاول دون الثاني قال الفاء لفظ خاص للتعقيب اقول حقيقة التعقيب اتباع العمل عملا كقولهم من لحق مرة بعد اخرى ولمن تحدث غزوة بعد غزوة وسيرا بعد سير ولمن يعتذر بعد الاساءة ويقضي دينه كرة بعد كرة معقب وقال عز اسمه لا معقب لحكمه اي لا احد يتبع حكمه ردا وقال ولى مدبرا ولم يعقب اي لم يتبع ادباره اقبالا والتفاتا كذا قال العلامة الزمخشري في الفائق فالطلاق في قوله وقد عقب الطلاق الافتداء منصوب على انه المفعول الاول لعقب والفاعل هو الله تعالى ومن قال هو برفع الطلاق ونصب الافتداء اي جاء الطلاق على عقيب الافتداء لم يصب والمعقب في قوله المعقب للرجعة على لفظ اسم الفاعل من التعقيب ومن وهم انه من الاعقاب والمعنى المورث للرجعة فقد وهم قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر اقول لا يقال قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج في صورة الافتداء هو الذي عبر عنه بالطلاق في قوله تعالى الطلاق مرتان لانه الذي سبق فعلم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ما ترك العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا في قوله تعالى الطلاق مرتان لانا نقول اللازم من عدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ترك العمل بهذا البيان لا ترك العمل بلفظ الطلاق فانه وراء ذلك وقد نادى الشارح على هذا باعلى الصوت في اخر كلامه ولكن لا لمن ينادي اي اللازم في هذه الصورة في احد الامرين ترك العمل بهذا البيان او ترك العمل بلفظ الطلاق لا الامر الثاني بخصوصه وكفى ذلك منشاء لما ذكر وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل الظاهر ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما يثبت بطريق بيان الضرورة كما سياتي وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه قال عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان اقول معنى الاية الطلاق الشرعي كرتان مفرقتان يعقبهما امساك اي رجعة بمعروف بحسن عشرة وما يعرف شرعا من القيام بواجبها او تسريح

مراجعة يريد بالانفصال و تطبيق على العقيدة عليه ومن ذكر انها ... تطبيق العقيدة ... عم

صاحب الكشاف في حاشية واشار اليه في ... صح

بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة باحسان بان لا يراجعها الامساك بمعروف لم يصب
فاللام في الطلاق للعهد والمعهود ما هو المأمور به من جنس الطلاق على ما ذكرنا
انفا وسيصرح به الشارح بقوله اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على
التفريق دون الجمع لا الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة اذ لا يلزمه التفريق انما لزومه
للطلاق الواقع على الوجه الذي ورد به امر الشرع والمراد من المرتين التثنية على
ما اشرنا اليه انفا لا التكرير والتكثير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين كما زعمه
صاحب الكشاف ومن تبعه لان قوله تعالى فامساك بمعروف يأباه لما عرفت ان معناه
الرجعة بما يعرف شرعا ولا رجعة بعد الثلث وايضا التثنية التي يراد بها التكرير
لا يقتصر تكريرها على ثنتين ولا ثلثة بل يدل على التكرير مرارا فقولهم لبيك معناه
اجابة بعد اجابة مرارا وكذلك اخواتها صرح بذلك ابو حيان في تفسيره **قال** حتى
في اثناء تحقيقه الى الاول **اقول** فيه نظر لان المص وان ضمن تحقيقه الرد على الخصم في
هذه الخلافية ايضا الا انه بنى ذلك الرد على لزوم الزيادة على الكتاب على ما زعمه لا
على لزوم ابطال موجب الخاص وترك العمل به والفرق بينهما واضح فان في الاول تقريرا
لموجب الخاص باثبات امر زائد عليه تابع له غير مستقل من جزء او شرط او علة
وان كان في تلك الزيادة تغييرا لموجب نص الكتاب حتى كان في حكم النسخ له عند اصحابنا
بخلاف الثاني فان فيه ابطاله فهو اقوى من الاول فالذي اشار اليه المص في اثناء تحقيقه
ليس عين ما ذكره فخر الاسلام وغيره لان مبنى الرد فيه على لزوم ابطال موجب
الخاص على ما زعمه الخصم **قال** نظرا الى ظاهر عبارة المص **اقول** بل نظرا الى
توصيفه الطلاق بالمعقب للرجعة فانه يابى عن حمل المرتين على ما هو وصف الطلاق
لان احد ذينك الطلاقين باين فلا يعقبه الرجعة وسياتي ما يتعلق بهذا المقام من
الكلام **قال** وليس بمستقيم **اقول** مبنى عدم الاستقامة على انه لا يكون قوله تعالى
فان طلقها بيانا للثالثة والمص معترف بذلك اي بكون القول المذكور بيانا لها وقد افصح
الشارح عن ذلك المبنى حيث اتم ما ذكره في بيان عدم الاستقامة بقوله حتى يكون

قوله

صح عليه

قوله فان طلقها بيانا للثالثة ولم يتنبه من لهذا او رديه هنا الجناح تقريره ان المطلوب في هذا التحقيق
شيئان كون الخلع طلاقا لا فسخا ووقوع الطلاق بعد الخلع وشيء منهما لا يتوقف اثباته
على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة ثم قال نعم وهو مناف
لظاهر قول المص فان طلقها اي بعد المرتين لكنه شيء آخر وقوله لكنه شيء آخر ينادي بغفلته
عن وجه عدم استقامة ما ذكره نعم ذكر بين الكلامين المذكورين كلاما اصاب فيه وهو قوله
وما ذكره المص في استدلال الشافعي من قوله والا يصير الافلان مع الخلع ثلثة فهو انما يقتضي
كون المراد من لفظ المرتين في الاية تعدد الطلاق وقد حمله ذلك القائل ايضا على هذا ولا يوجب
ان يكون المراد منه في عبارة المص ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا
القول بناء على ما ذكره ليس كما ينبغي انتهى وتعرف فيما يتعلق بالقول الاتي ذكره بعيد
هذا القول على خلاصة هذا الكلام في صورة الايراد فتامل والله الهادي الى سبيل الرشاد **قال**
وذكر الطلاق الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده **اقول**
لقائل ان يقول نعم كذلك الا ان فيما نحن فيه ما يدل على تعدد وترتب فان عبارة مرتان في
قوله تعالى الطلاق مرتان صريحة في ذلك وصرف عبارة المرتين الواقعة في كلام الله
الى الذكر لا يقتضي اسقاط تلك الدلالة عن حيز الاعتبار وكون قوله تعالى فان طلقها
بيانا للثالثة مترتبة على تلك الدلالة الواقعة في كلام الله تعالى فلا يضره الصرف المذكور
كما لا يخفى **قال** قيد للطلاق **اقول** على انه حال مقدرة عن المفعول كما في ادخلوها
خالدين وما قيل في كونه حالا عنه بحث لان الحال عن المفعول مقيد لمضمون عامله
فلا يستقيم لان ذكر الله تعالى ليس في حال كونه مرتين فان تلك الحال حال وقوع الطلاق
وما ذكر حال نزول الاية منشأه الغفول عن وجه صحة مثل هذه الحال بالتقدير
او صفة له على ان يقدر المتعلق اسم الفاعل المحلي باللام ويجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث
فيكون اللام حرف التعريف اتفاقا اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم
ما لا يجوزه البصريون لان العمل في الظرف يكفي فيه رائحة الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل
بمعنى الثبوت واما الوجه الذي اختاره الشارح فلا يخلو عن ضعف لما فيه رائحة

الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت واما الوجه الذي اختاره الشارح فلا يخلو
عن ضعف لما فيه من حذف الموصول مع بعض صلته وذلك لا يجوز عند البصريين
الا انه اظهر معنى والشارح نظر الى جهة المعنى ولم يلتفت الى خلافهم بقي ههنا موضع بحث
قد اشرنا اليه قبل هذا وهو ان قوله المعقب للرجعة لا يحتمل ان يكون القيد المذكور متعلقا
للطلاق لما سيأتي بيانه وذكرناه فيما سبق من ان احد ذينك الطلاقين لكونه في مقابلة مال
باين وهذا هو الداعي الى القول السابق صاحبه وسيأتي من قبل الشارح تاويل الا انه عليل
على ما ستقف عليه باذن الله تعالى **قال** اي علمتم او ظننتم **اقول** فان قلت للحاجة الى
صرف الخوف عن معناه يفصح عن هذا قول صاحب الكشاف ويجوز ان يكون الخوف
بمعنى الظن يقولون اخاف ان يكون كذا وافرق ان يكون يريدون اظن مان في عبارته
يجد دلالة على ظاهره على صحة المعنى على الحقيقة وعلى تقدير الصرف فلا وجه للحمل على
معنى العلم لان عواقب الامور تظن ولا تعلم وان الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم
قال في اللب وشرحه انتصاب المضارع بان وجوبا ان لم يقع قبلها علم وما يؤدي
معناه كالتبين والتيقن والانكشاف فانه اذا وقع قبلها ذلك يكون هي المخففة من المثقلة
لا الناصبة للفعل سواء كانت داخلة على المضارع او على الماضي قلت حقيقة الخوف
يناسب الزوجين دون الحكام فان المناسب لحالهم اعتبار الظن فلذلك صرف
الخوف المذكور ثانيا عن معناه الحقيقي الى المجازي وضمن الكلام صنعة المشاكلة والمراد
من العلم غلبة الظن لا معنى الجزم والقطع والتعبير عنها بلفظ للتنبيه على ما فيها
من المزية على اصل الظن واطلاق العلم على هذا المعنى سايغ شايع **قال** ايها الحكام
اقول في قوله تعالى الا ان يخافا التفات على ان يكون الخطاب في لكم للازواج
كما هو الظاهر كانهم اذا رضوا بالخلع وهموا بالاخذ وقعوا في حد البعد ولم يستاهلوا
للخطاب لعدم انصافهم وعدم التهم وركوبهم الشطط واحتياجهم الى الائمة والحكام
فخوطب الائمة بقوله فان خفتم ومن لم يتنبه على حسن موقع التفات ولطف
نكتتها قال فالانسب على هذا اي على تقدير ان يكون الخطاب في ان خفتم للحكام

ان يكون

ان يكون الخطاب في صدر الاية اعني قوله فلا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن
شيئا لهم ايضا بناء على انهم الامرون بالاخذ ثم انهم زعموا ان الالتفات المذكور يشوش
النظم حيث قال وجوز صاحب الكشاف ان يكون الخطاب في صدر الاية للازواج
وفيما بعده للحكام وهو تشويش النظم على القراءة المشهورة اعني قراءة ان لا يخافا
بالغيبة ومنشأه قصور الذوق **قال** كان بيانا بطريق الضرورة الخ **اقول**
وذلك انه لو كان فعل الزوج شيئا اخر غير ما علم فيما سبق لكان حق المقام التعرض
لبيانه لعدم كفاية السابق في بيانه وبهذا اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون فعل الزوج
قبول ذلك الافتداء كما ذهب اليه اهل التفسير واجيب عنه بانه لما لم يكن بد من تقدير
فعل الزوج لعدم امكان التخلص بدونه فتقدير ما هو من جنس السابق اولى اما
اندفاع السؤال به فظاهر واما اندفاع الجواب فلان مبناه على جواز ان يكون فعل
الزوج شيئا اخر وقد ظهر من البيان المذكور انه لا يجوز فافهم **قال** فكان هذا بيانا
اقول يمكن ان يكون جواب دخل مقدر تقديره لو كان الخلع طلاقا لصارت التطليقات
اربعا في سياق الاية وتقرير الجواب ظاهر حاصله ان الخلع ليس بخارج عن الطلقتين
على ما سياتي التصريح به الا ان الظاهر مما سياتي من التعرض لهذا الدخل صريحا
انه لم يقصد هنا دفعه وقد اجاب عنه صاحب الكشف بوجه اخر وهو ان المراد
بقوله مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع الى بيان شرعية الرجعة بعد الطلا
لا بيان وقوعهما بدليل انه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك ان يكون
الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا **قال** وصار كالتصريح بان فعل الزوج
في الخلع **اقول** فان قيل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ولا يطلقها مجانا فلا جناح
عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الاية بيان الطلاق على مال لا بيان
الخلع ولا منافي للخلع قلنا بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في
خلع وقع بين جميلة بنت عبد الله بن ابي وزوجها ثابت بن قيس رضي الله عنه وكان
اول خلع في الاسلام وسياتي تتمة لهذا الكلام **قال** في الخلع وافتداء المرأة **اقول**

قين

المذكورة اولا الاية الطلاق
لا بعد الرجوع وهو خافية بالبيان
الكون هذا العدد بغير كناية فتدبره

قال الامام النووي في تهذيب الاسماء
نقلا عن طبقات محمد بن سعد جميلة
بنت عبد الله بن ابي بن مالك و
اخو جميلة عبد الله بن ابي لابيها وامها
وما قاله الشارح في شرح الكشاف
من انهم اتفقوا على ان الصحابة
اخت عبد الله ليس كذلك منهم

سواء كان ذلك الافتداء بطريق الخلع او بطريق الطلاق على مال ففيه تعميم
بعد التخصيص فيجوز ان يكون من قبيل ذكر العام بعد الخاص وارا ق
للخاص اللفظ لذلك العام ومن لم يتفطن لهذا تعسف وقال اراد بافتداء
المرأة هنا الخلع وان كان الخلع هو مجموع الافتداء وفعل الزوج بناء
على ان الافتداء مستلزم لفعل الزوج فعبر عن المجموع به وعطف عليه
عطف تفسير كما في قوله وكلاهما او احدهما خلع وافتداء **قال**
وهو الذي عبر عنه الاسلام **اقول** في عبر عنه اشارة الى ان فيه نوع
توسع وذلك ان الخلص من اقسام اللفظ والدليل المذكور ليس بلفظ الا انه لما اخذ
حكم اللفظ عبر عنه بعبارته ومن لم يتفطن لهذا استدرك هنا **قال** والمص
بالزيادة على الكتاب وان الاول اقوى من الثاني فتذكر **قال** اي بعد المرتين
سواء كانتا على مال او بدونه **اقول** كانه نسي ما قدمه من قوله فكان بيانا لنوعي
الطلاق لان موجبه ان يكون احدهما على مال والاخر بدونه **قال** ففي اتصال
الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب الى **اقول** في زيادة قوله وانفصاله
عن الاقرب تنبيه على ان منشأ الفساد ليس اتصال الفاء باول الكلام
مطلقا كيف وهو متفق عليه بين الفريقين وعامة المفسرين بل هو شرطا
لزوم الانفصال عن الاقرب وذلك عند كون الاقرب معترضا بينهما كما هو
موجب ما ذهب اليه المخالف والشارح لعدم تنبيهه على هذا المعنى اعترض ههنا ثم
اجاب وعدل في توضيح المرام عن سنن الصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب
قال واما ما ذهب اليه **اقول** يرد عليه ان المعنى على ما ذهب اليه المص
لا يكون على الوجه الاتي ذكره لانه صرح بان المذكور في قوله الطلاق مرتان
الطلاق المعقب للرجعة وعلى تقدير ان يكون المعنى على ذلك الوجه يكون
الطلاق المذكور بائنا فلا يصح ان يعقب الرجعة فالمعنى المذكور ليس ما ذهب
اليه المص انما هو ما ذهب اليه صاحب الكشاف ومن حذى حذوه من

من المفسرين القائلين ان التثنية المذكورة للتكرير والتكثير على ان المراد من
الطلاق المذكور جنس الطلاق المشروع لا الرجعي بخصوصه **قال** والمعنى لا يحل
لكم ان تأخذوا **اقول** المراد من الاخذ ههنا ما في ضمن الخلع فيتبعه في الحل والحرمة
فلا يحل وان كان بطيب خاطرهن الا اذا خافا ان لا يقيما حدود الله تعالى فالاستثناء
المذكور متصل ومن وهم ان حرمة الاخذ المذكور مشروطة بعدم طيب خاطرهن
فالاستثناء منقطع فقد وهم **قال** خلع وافتداء **اقول** اي بعرض ان يكون
كذلك وهذا القدر من الصلاحية لما ذكر يكفي في عدم خروجه عن الطلقتين ولا يلزم ان
يكون كذلك قطعا كما سبق الى وهم من قال فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم
كون الطلقتين او احدهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ
المال وقد مر وجه عطف قوله افتداء على قوله خلع فتذكر ثم ان ما ذكر
مبناه على ما نبهت عليه فيما سبق على حمل الطلاق في قوله تعالى الطلاق مرتان
على الطلاق الشرعي مطلقا لا على الطلاق الرجعي خاصة وسيأتي من قبل
الشارح التنبيه على هذا عند تقريره اول الاشكالين الاولين فلا اتجاه لما قيل
ان خلعية احدهما او كليهما يستلزم ان لا تجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء
في قوله تعالى فامساك بمعروف لان المراد به الرجعة وتفريع القوم مبني
عليه ولا اقل من ان يتناول الرجعة نعم يتجه ان يقال اذا لم يكن الطلاق المذكور
رجعيا كيف يكون الزوج مخيرا بين الامساك والتسريح وقد تداركه صاحب
الكشاف حيث قال وقوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان
تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن
العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم
وقال الشارح في شرح الكشاف يعني ان الفاء للترتيب على التعليم
كانه قيل اذا علمتم كيف التطليق فالواجب احد الامرين فان قلت اليست
خلعهم كلتاهما تقتضي تحلل نكاح جديد بينهما قلت نعم ولا باس فيه لانه لا

~~حاشية كمال پاپازاده على شرح منتاه رحمه الله~~

حاشية للتلويح لكمال پاشازاده رحمه الله

بينهما و

تعقيب ذلك الثالثة لها الخلاف في تحليل نكاح جديد بينهما واللازم على ما ذكره الخصم هو هذا الاخير ومن لم يفرق (حسن چلبي) بينهما قال ان خلعية كلتاهما انما تجوز بعد ثبوت ملك اخر بنكاح جديد فلم لا يجوز ان يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك فلا يدل على شرعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى **قال** لزوم عدم مشروعية الخلع **اقول** اللازم مما ذكر عدم ثبوت مشروعية الخلع قبل الطلقتين لا ثبوت عدم مشروعيته لان مبنى الاول على حجية المفهوم وهي خلاف مذهبنا فالصواب ان يقال احدهما عدم ثبوت مشروعية الخلع الا **قال** وذلك لان الخلع ليس بمترتب **اقول** جواب مشترك يندفع به الاشكال لان المذكوران معا لابتنائهما على ترتب الخلع على الطلقتين اما ابتناء الثاني عليه فظاهر واما ابتناء الاول عليه فلانه تمسك في لزومه ما ذكر بموجب الفاء وهو الترتيب على ما قبله قوله والمذكور عقيب (الفاء) الخ بيان لعدم صحة ذلك المبنى المشترك يعني غنية الاشكالين على تقدير ان يكون المترتب على ما قبله نفس الخلع وليس كذلك فان مدخول الفاء بيان ان عدم الجناح في الافتداء على تقدير الخوف نعم انه يدل(ه) على الخلع المندرج تحت الطلقتين ولكنه لا يقتضي ترتب الخلع عليه لا يقال يلزم ح ان يكون عدم الجناح ح على تقدير الخوف منتفيا عند عدم الطلقتين وليس كذلك لان اللزوم المذكور بطريق المفهوم ولا عبرة به عندنا وعند القائلين به مشروط بعدم مخالفة نص اخر وقياس صحيح و(الشرط) المذكور مفقود ههنا فان قلت نعم اندفع لما ذكر الاشكالان المذكوران الا انه نشأ منه اشكال اخر وهو ان الخلع اذا لم يكن مذكورا قبل قوله فان طلقها كما هو اللازم مما ذكر لا يفيد الفاء المذكور في القول المزبور ترتب الطلاق على الخلع فلا يحصل المطلوب قلت بل يحصل ح ايضا لان د(خول) الخلع في الطلقتين يكفي في ذلك لما عرفت فيما سبق ان اتصال القول

فيه رد للتفتازاني
حسن چلبي

المذكور ينافيه قال

قال لتاخره متراخيا اقول مطلق التاخر وان كان يكفي في انتساخ الخاص بالعام العام
لكنه لا يكفي في انتساخ العام بالخاص بل لا بد فيه من قيد التراخي و لما كان الكلام
في جواز انتساخ احدهما بالاخر لا بعينه احتيج الى ذكر القيد المذكور ومن لم يتنبه
لهذا قال يعني ان التراخي شرط في النسخ مطلقا وليس كذلك فان المتاخر اذا
كان هو العام لا يشترط في نسخه للخاص التراخي قال وانما قيدنا بالجواز
الخ اقول اصلح ما في تقريب المص من الخلل ثم اشار الى وجه الخلل ومعناه انه
ذكر على وجه القطع ما حقه ان يذكر على وجه الجواز لبقاء احتمال اخر والمصير
الى حذف المضاف على ان التقدير مع جواز ان في الواقع احدهما ناسخا يا باه
قوله لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حكمنا حملنا على المقارنة لان مبناه على
القطع لا على الجواز ووصف الناسخ والمنسوخ عن معناهما المعتبرين
عند اهل هذا الفن مما لا يساعده سلامة الطبع ولا دخل لهذه المقدمة
في تمام التقريب ولذلك اسقطه الشارح عن تقريبه فمن قال ان المص
المذكور وان كان خلاف الظاهر لكن يظهر به التقريب بخلاف ما ذكره الشارح
فقد اخطاء كما لا يخفى قال واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي اقول فيه
بحث وهو ان ما ذهب اليه الشافعي مبناه على ان العام ظني عنده ودرجته
دون درجة الخاص لانه قطعي ولا حاجة له الى الحمل على المقارنة عند عدم
العلم بالتاريخ انما الحاجة اليه عندنا لعدم انحطاط درجة العام عن الخاص و
قد افصح عن هذا صاحب الكشف حيث قال رجح الشافعي قوله عليه السلام
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله ما سقته السماء ففيه العشر
كما رجح ابو يوسف ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده
راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ لما لم يعرف بينهما جعلا
كانهما وردا معا فجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم ان العام متاخر كان ناسخا
للخاص عندهما خلافا له انتهى فترتيب قول الشافعي على مقدمة الجهالة ينتج
الجهالة قال قلنا المراد بالخاص ههنا الخ اقول فيه نظر لان قوله ههنا الخ
من ان يكون اشارة الى البحث فلا يصح القول المذكور اذ لا شبهة في ان المراد
من الخاص في البحث الذي جرى فيه محل النزاع بيننا وبين الشافعي الحقيقي لا
الاضافي او الى المثال فالجواب لا يطابق السوال لان حاصل السوال ان مثالك

قال فان كان بائن وما يؤدي الخ اقول فيه نظر لان العام لفظ موضوع لكثير مستغرق
لجميع ما يصلح له ولا وجود له في مثل قولك ان دخلت الدار فانت طالق وقصره
على بعض ما يتناوله فرع وجوده لا يقال اذا قلت انت طالق يفهم منه انها طالق
على جميع التقادير فان قلت ان دخلت الدار فقد قصرته على بعضها اذ لا عموم
بحسب المفهوم لما عرفت ان العام ما دل عليه بحسب الوضع قال نحو اتموا
الصيام الى الليل اقول فيه بحث من وجهين احدهما ان الصيام لا يكون عاما
باعتبار استمراره للزمان لانه بهذا الاعتبار لا يكون كثيرا لما مر من ان الامور المستمرة
انما تدخل تحت العدد اذا تبدل باضداد بل عمومه باعتبار وجوده في ازمنة
متفرقة متكثرة والغاية المذكورة لا تقصره على بعض منها بل تقصر على بعض
من زمانه بحيث تقطعه وتجعله واحدا وثانيهما ان قولهم ان هذه الغاية ليست لاسقاط
ما وراءها بل لمد الحكم ينافي القول بانها للقصر فتدبر ولا تكن من القاصرين
قال فعلم انه لا ينحصر في اربعة اقول للمص ان يقول ان المبدل ليس مقصودا
بالافادة انما المقصود البدل فلا قصر لان بناه على ان يكون العام مقصودا بالافادة
في المقام وان لم يكن بقاؤه على العموم مرادا والفرق واضح واما الاعتذار بان الكلام
المذكور بمعنى قولهم جاءني القوم الا بعضهم في تاويل جاءني اكثر القوم فلا قصر فمردود
بان مثل هذا التاويل جار في الاستثناء ايضا والغاية بارجاعه الى ما قدمناه من
الوجه الوجيه تعسف ظاهر وكذا الاعتذار بان بدل البعض في حكم الاستثناء فلهذا
لم يفرد بالذكر واما بدل الغلط والاشتمال فلا يتناول فيهما واما بدل الكل فلا اخراج
فيه مردود بان كون بدل البعض في حكم الاستثناء انه يؤدي ما اداه وهذا لا يكفي في
عدم الافراد بالذكر لان العبارة بطريق الاداء وهو متعدد ولذلك افردوا بالذكر
كلا من الشرط والصفة مع انه يمكن ان يؤدى بطريق الشرط كل ما يؤدى بالصفة
قال لاحتياجها الى مرجع الضمير اقول يعني لا بد لها من الضمير ولا بد للضمير من مرجع
اليه فلا بد من النقض بمثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اذ لا بد له من الضمير

صاحب التوضيح

فيه ان الفرق بينهما واضح يعرف من تامل

فانه لو قيل وحرم الله الربو لم يتغير نظم الكلام و معناه قال بمفهوم الصفة والشرط اقول
خصهما بالذكر لما ان الدلالة فى الاستثناء على النفى والاثبات بطريق المنطوق لا المفهوم
ولا خلاف فى مفهوم الغاية على ما سيأتى فى الكتاب قال بل المراد ههنا ما اقول يعنى
المراد من القصر و يرد عليه انه ح لا وجه لعقد الاستثناء بل الغاية ايضا من وجوه
القصر لما عرفت ان فيهما دلالة على الحكم فى البعض الاخر نفيا او اثباتا وايضا يشكل
ح تعميم التخصيص الخارج من تقسيم القصر للنسخ لان فيه تعرض لنفى الحكم عن البعض
المخرج واما ما ذكره الشريف الفاضل انه على هذا ينبغى ان يكون جاءنى البعض المفهوم
من اللفظ فلان اذ لا دلالة فيما ذكر على بعضية زيد وان اريد انه يدل على الحكم فى البعض
فى نفس الامر وان لم يكن وصف البعضية مفهوما من اللفظ فمسلم ولكن لا يتم التقريب
لان المعتبر فى القصر الدلالة على الحكم فى البعض لا الدلالة على ما هو بعض فى نفس
الامر والفرق واضح نعم لو اورد النقض بنحو جاءنى من القوم زيد لكان له وجه كما لا يخفى
قال عن اشكال اخر اقول منشأ هذا الاشكال ما فهم من ظاهر ما قيل فى القصر
وهو ان يكون اول الكلام والا على العموم واخره على قصره على البعض ولما صرف
القول المذكور عن ظاهره لم يبق منافيا لكون مجموع الكلام دالا على الحكم على بعض
التقادير فقط والفرق بين هذا الاشكال والسؤال السابق ذكره ان مبنى هذا على
كون الشرط والجزاء كلامين مع قطع النظر عن لزوم القول بالمفهوم ومبنى ذاك
على هذا اللزوم ومن خفى عليه هذا الفرق مع وضوحه قال لا يخفى ان هذا الاشكال
عين ما ذكر فى السؤال ولا فرق بينهما الا فى التعبير قال من غير فرق اقول
يمكن ان يقال الفرق ملحوظ والمراد من المستقل المستقل الموصول الا انه ترك
التقييد به اعتمادا على ما علم فيما سبق لا يقال يلزم ح ان لا يكون النسخ من اقسام
القصر لانا نقول التزم المحشى هذا اللازم ولا محذور فيه فانه ذهب الى عدم اعتبار
النسخ من اقسام القصر نظرا الى ان النسخ متنوع الى ما يكون باخراج البعض والى ما يكون
باخراج الكل و كما لا مجال لدرج الثانى فى القصر كذلك لا وجه لفصل احد نوعيه عن
الاخر بعد اتحادهما من حيث القصر دون الاخر ولا يخفى ما فى هذا الاعتبار الوثيق
من اللطف عند ذوى الاعتبار ويرشدك الى هذا انه قال فى حق التخصيص مطلقا بحجة
فيه شبهة ولولا انه اخرج النسخ عن التخصيص المذكور ههنا لما صح منه اطلاق هذا الحكم

قال

قال قد يطلق على ما يتناول النسخ اقول فيه بحث وهو انه ان اراد اطلاقه على
المعنى الاصطلاحى فلا وجه لما سيأتى فى مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا
فى المتراخى انه نسخ لا تخصيص وان اراد اطلاقه على المعنى اللغوى فلا يجدى
لان الكلام ههنا على الاصطلاح فان رعايته مهم فيما وقع فيه المشاجرة بيننا
وبين الشافعى ولقد احسن من قال ان الكلام ههنا فى المعنى الاصطلاحى بقرينة
قوله الاتى وهو حجة فيه شبهة لان العام فى صورة النسخ قطعى بالاتفاق و
اساء من قال فى رده ينبغى ان يخصص ذلك القول بالذى خص بمستقل
موصول بقرينة ما سبق من ان العام الذى خص بمستقل مفصول بنسخه
قطعى فى الباقى لان ما تمسك به لا يصلح قرينة للتخصيص المذكور بعينه بل انما
يصلح قرينة له او لحمل التخصيص المذكور ههنا على المعنى الاصطلاحى وقد
نبهت على ان الرجحان للاخير فتدبر قال والقول بان التخصيص لا يطلق
اقول فيه بحث وهو انه اراد عدم صحة اطلاقه على المعنى الاصطلاحى والملازمة
ممنوعة اذ يكفى فى عدم بطلان كلام القوم صحة اطلاقه فى الجملة ولا يلزم ان يكون على
المعنى الاصطلاحى ولا كلام فى صحة اطلاقه على المعنى اللغوى وان اراد عدم
صحة اطلاقه مطلقا اى سواء كان على المعنى الاصطلاحى او على المعنى اللغوى فالملازمة
مسلمة ولكن لا يتم التقريب لان من شك الاطلاق انما ينكر على المعنى اللغوى
الاصطلاحى خاصة قال كلام القوم اقول من انكر وقوع ما ذكر من تخصيص
الكتاب بالسنة ونحوه فى كلامهم فقد كابر او لم يتتبع اصول فخر الاسلام و
وغيرهما من كتب مشايخنا قال والاجماع اقول فيه ان الاجماع لا يصلح
ناسخا اذ لا نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اجماع فى عصره والتخصيص المقابل
له للنسخ لا يكون متراخيا فلا بد من تاويل قولهم تخصيص الكتاب بالاجماع
بان المراد تخصيصه بما يظهر به الاجماع فلا دلالة فيه على انه بالمتراخى فلا وجه
لذكره فى هذا المقام والتوجيه بان المراد اطلاق تخصيص الكتاب بالاجماع
الطلاقه فى ضمن النفى بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع لا يجدى اذ لا دلالة فيه

على اطلاق التخصيص على المتراخي على انه انما يمشي ان لو كان العبارة الواقعة مثل الطلاق
تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع على ان الطلاقه في ضمن الاثبات واقع في كلامهم كما وقع
في الهداية حيث قال ان نسخ نكاح المتعة ثبت باجماع الصحابة رض ولا بد فيه من
التاويل الذي اشرنا اليه انفا وبه يبطل اصل التمسك بما ذكر فتدبر قال لان
المدرك بالحس اقول اي بمعونته فلا مسامحة كما توهم من قال ان المدرك بالحس
هو نفي كذا لا ان له كذا لانه حكم تعرف حقيقته بالعقل لا بالحس ولكن ان تقول
لا مسامحة في كلام المص ايضا لانه اراد بكون المخصص الحس كونه واسطة في تخصيص
قوله العقل يستدل الى هذا فيكون بعض الافراد ناقصا مخصصا فانه لخفائه في
ان المراد فيه ما ذكرنا لا غير قال واما انه ليس له غير ذلك فانما هو العقل اقول
يعني للتوسط الحس في هذا الحكم ضرورة ان الشيء اعم من المحسوس فلا يجال لان
يقال لو اوتي كل ما يصدق عليه الشيء لاحس به وليس فليس حتى يكون في
الحكم الثاني ايضا معونة من الحس قال لا غير اقول قال ابن هشام في حرف الغين
من مغني اللبيب وقولهم لا غير لحن وليس الامر كما زعمه فانه شايع ذايع في
كلام الادباء منهم ابن السكيت فانه قد استعمله في مواضع من اصلاح المنطق
خصوصا في باب ما يغلط العامة فيتكلم بالياء وربما بالواو والزمخشري فانه ذكر في المفصل
وابن الحاجب وغيرهم قال رد على من زعم اقول بقي ههنا شيء وهو ان
موجب هذا تعميم قصر العام المبحوث عنه ههنا لما هو في الاخبار فعلى هذا
لا وجه لاشتراط الاتصال في مطلق التخصيص لان القصر الواقع في الاخبار
بكلام مستقل لا يكون الا تخصيصا متصلا كان او منفصلا قال واما العادة
اقول اعلم ان العرف على نوعين لفظي كالدابة يقيد لفظا بالفرس وعملي
اي العرف من حيث الاستعمال لا من حيث اللفظ كاللحم فانه لا يقيد لفظا بالماكول
مع انه يجب الاستعمال مخصوص به وما يصلح مقيدا للمطلق ومخصصا للعام
انما هو الاول دون الثاني على ما افصح عنه صدر الاسلام في الجامع الصغير
حيث قال واما قولهم انهم لا يفهمون الا الاكفاء قلنا هذا عادة فعلا و الكلام

ينصرف

قال الله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان قال القاضي البيضاوي في تفسير هذه الاية الكريمة
عطفهما على الفاكهة بيانا لفضلهما فان ثمرة النخل فاكهة وغذاء وثمرة
الرمان فاكهة ودواء واحتج به ابو حنيفة ان من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل رطبا
ما يعاد

ينصرف الى ما يعتاده الناس قولا لا فعلا الا يرى ان من حلف لا ياكل لحما
فاكل لحم الادمي يحنث وان كان لا يتعارف الناس لا يأكلون لحم الادمي عرفا فعلم بهذا
التفصيل ما في المثال المذكور من الخلل فتامل قال كخلاف المدبر وام
الولد اقول فانه لا يملكان رقبة ويدا حتى يملك المولى اكتسابهما وحل له
وطئها قال لان ذلك باعتبار الرق اقول الاشارة الى التحرير المقدر في الكلام
السابق فان التقدير فكيف يتادى الكفارة بتحرير المكاتب لا الا يتادى الكفارة
والحاصل ان الواجب بالنص تحرير رقبة وهي اسم لذات رقيق عرفا والمكاتب
كذلك لانه عبد ما بقي عليه درهم اعلم ان الرق ضعف حكمي يصير به الشخص
عرضة للتملك والابتذال شرع جزاء للكفر الاصلي والملك عبارة عن
المطلق الحاجز اي المطلق لتصرف من قام به والحاجز عن تصرف غيره وقد
يوجد الاول بدون الثاني كما في الوقف فان الرقيق اذا كان وقفا زال
عنه الملك ولا يزول الرق وما قيل كما في الكافر الحربي في دار الحرب والمستامن
في دار الاسلام فانهم ارقاء ولا ملك لاحد عليهم منظور فيه لانه لو وجد
فيهم الرق لما صح التوارث بينهم لان الرق مانع لاهلية الارث سواء كان
في المومن او الكافر وكذا يوجد الثاني بدون الاول كما في الحيوان والجماد فان الرق
مختص ببني ادم ومن وهم انهما متلازمان فقد وهم قال فلا يقتضي نقصانه
في المكاتب لتادي الكفارة بتحريره اقول عطف على قولنا ناقصا اقول فعلى
هذا يكون المعتبر الزيادة في نفس المفهوم المقول على الافراد فيتجه المناقشة على المثال
المذكور بان زيادة العنب ليس في مفهوم التفكه على ما افصح عنه الشارح حيث
قال وهو الفرائة قال وقالت الحنابلة اقول لا اختصاص لهذا القول
بالحنابلة فان كثيرا من اصحابنا واصحاب الشافعي ذهبوا اليه قال حقيقة
ان كان بغير مستقل اقول هذا اي خالف لما صرح به ابو الحسين في المعتمد فانه
قال فيه ان المخصص بغير المستقل ليس حقيقة ولا مجازا قال اتصل او انفصل
اقول وفرق الامام الرازي على ما ذكر في المنهاج وشروحه بين المخصص

بالمنفصل والمخصص وعدما بالمنفصل عقلا او غيره مجاز في الباقي ومابا
الغير المستقل كالصفة حقيقة قال فصيغة العام اقول حقه ان يقول فلفظ
العام حتى ينتظم اسم الجنس واسم الجمع لان ما تمسك به من الوجه المذكور لا يفيد هذا
الاختصاص بصيغة العام وايضا الاختلاف الذي عقد هذا البحث لبيانه في
مطلق العام الذي اخرج منه البعض لا في صيغة العام المخرج منها البعض وعلى
تقدير تخصيص قول المص بصيغة العام يلزم القصور في بيان قوله لبقاء
الحال في العام الذي ليس عمومه بحسب الصيغة وبهذا اتضح ما في الجواب من
قال فان قيل المص شرط في العموم الاستغراق وقد صرح شارح اصول فخر الاسلام
ان من شرط في العموم الاستغراق يجعل العام مجازا في الباقي بعد التخصيص
قلنا لا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم وما ذكروه في لفظ العام لا في صيغ
العموم من الخلل فتامل قال مثلا اذا قال اقول زاد لفظ مثلا اشارة الى عموم
الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء ولئلا يرد على
المص ان دليله اخص من مدعاه قال وبحجتهم اقول يعني لا نم ان للعام وضعان
بحسبان احدهما له مطلقا والاخر له مقيدا باقترانه بالاستثناء او نحوه كيف
وسيجئ في فصل الاستثناء ان الاقتران بالاستثناء انما يمنع شمول حكم المستثنى
منه للمستثنى لا تناوله ولو كان كما ذكر لكان الاقتران به مانعا عن تناول المستثنى
منه للمستثنى واما لزوم الاشتراك فهم منشاؤه سوء فهمهم لان الموضوع
بالوضع الاول المطلق وبالوضع الثاني المقيد واتحادهما ذاتا لا يجدي فانه لا فرق
بين عبد مطلقا وبينه مقيدا بالاضافة الى الله ذاتا ومع هذا لا يقول احد
ان الموضوع علما هو ذلك الموضوع اسم جنس والسر فيه ان القيد وان كان
خارجا عن ذات المقيد لكن التقييد به معتبر في مفهومه وما وقع في بعض
نسخ الشرح والا لكان مشتركا تصرف ناسخ او تصرف منسوخ دل على
هذا قول علاء الدين الشاشي اني لم اجد قوله والا لكان مشتركا في النسخة
المقروءة المصححة عند الشارح ومن التابعين عند منهج السداد من تكلف

فی دفع

في دفع النظر وتعسف في توجيهه فعل المص وقال ما حاصله ان ارادة الباقي ليست
بوضع اخر بل بالوضع الاول وخروج ما خرج عن الارادة لا عن الدلالة والا
لا يبقى عاما ولا يذهب عليك انه ح يكون اللفظ مجازا لكونه مستعملا في غير ما
وضع له ضرورة انه موضوع للمجموع وقد استعمل مرادا منه البعض والبعض
غير الكل على ان عبارة المص وضع للباقي صريحة في تعدد الوضع فلا تحتمل
التوجيه المذكور قال وسيجئ في فصل الاستثناء اقول قد نبهت على انه
مذكور بسند المنع وكفى كونه محتملا وهو مذهب بعض المحققين فاندفع
ما قيل ان ما ذكره مذهب ابن الحاجب ومن تبعه وليس بمختار عند المص واجيب
عنه بانا لا نم انه ليس بمختار عنده ولو سلم انه كلام على السند قال والمنسوب
وعامة الافعال اقول المنسوب وفعل المضارع من قبيل المركبات صرح
به الرضي في اوائل شرح الكافية وتقييد الافعال بالعامة للاحتراز عن النقص
بافعال المقاربة مثل عسى قال كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة
اقول فيه اشكال وهو انه قد يشترك المركبات في الهيئة ولا اتحاد
في المعنى الوضعي كما في الجملة الخبرية فان معناها يختلف بانقلاب المبتدا خبرا
والخبر مبتداء اذا صلح كل من جزئيها ان يكون مبتداء والهيئة باقية على
حالها قال حتى لو ثبت من الواضع جواز اقول يعني لا دخل فيه لتصرف
الواضع واما توقفه على جواز الاستعمال في المعنى المجازي في الجملة فلا كلام فيه
ومن لم يفرق بينهما قال فيه نظر لانه لولا جواز الاستعمال في المعنى المجازي
لم يكن ذلك اللفظ دالا على المعنى المجازي ولم يفهم هو منه عند قيام القرينة
~~مطلقا لانه لولا جواز الاستعمال في المعنى المجازي لم يكن ذلك اللفظ دالا على المعنى~~
~~المجازي ولم يفهم هو منه عند قيام القرينة مطلقا~~ لانه لما لم يجز الاستعمال
فيه علم انه لم يقصد منه ولم يستعمل فيه قال ومثله مجاز اقول اراد
المجاز المقابل للحقيقة لا المجاز المرسل يرشدك اليه تعليله التسمية
بقوله لتجاوزه المعنى الاصلي فيعم الكناية على مختار صاحب المفتاح وهذا لا

كونها قسيمة للمجاز المرسل واما على ما اختاره الشارح فالكناية من اقسام الحقيقة
فيندرج وضعها في احد المعنيين الاوليين وبهذا التفصيل الاخير ما قيل
ههنا وضع نوعي اخر خارج عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة الى الكلي
فان منشأ الغفلة عن مقابلة الكناية مع المجاز المرسل لا مع مطلق المجاز
المقابل للحقيقة ثم ان هذا القائل كانه زعم ان وضع الكناية لا يكون الا نوعيا
والاحق ان يقول ههنا وضع اخر خارج عن اوضاع الحقيقة والمجاز قال
من حيث قصد به الشجعان اقول الشجعان بالكسر جمع شجاع وبالضم
جمع شجيع على ما افصح عنه الجوهري حيث قال الشجاعة شدة القلب عند
الباس وقد شجع الرجل بالضم فهو شجاع وشجعان ونظيره غلام وغلمة و
غلمان ورجل شجيع وقوم شجعان بضم الشين لم يصب حيث زعم ان الذي
يجمع على شجعان بالضم هو الذي يجمع على شجعان بالكسر قال ومن حيث قصد به
اقول يعني ان له مادة وهيئة وهو باعتبار كل منهما فالاسود اذا اريد به
الشجعان يكون حقيقة باعتبار هيئته لانها بهذا الاعتبار موضوعة للعموم
وقد استعملت فيه ومجازا باعتبار مادته لانها بهذا الاعتبار موضوعة للحيوان
المخصوص ولم يستعمل فيه ولا محذور فيه وهذا بناء على ان المعتبر في العموم
الاستغراق لجميع ما يصلح له بحسب المعنى المراد حقيقيا كان ذلك المعنى او مجازيا
ويأباه ما قدمه من قوله وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
لجمع من مسميات ذلك الاسم لانه صريح في ان الجمع انما يكون حقيقة باعتبار
هيئته اذا كان مستعملا في جمع من مسميات مفرده ولا خفاء في ان الاسود اذا
استعملت في الشجعان لا يكون مستعملة في جمع من مسميات مفرده لان مسمى
مفرده ذلك الحيوان المخصوص قال وفيه نظر لان ذلك الخ اقول لا يخالف هذا
ما ذكره في التقسيم الثاني من ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
حقيقة ومجازا من جهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة
اللغة لان المراد من المعنى ههنا المعنى المراد فلا يتعدد ولو تعدد الاعتبار والا
يلزم الجمع

المعنى الحقيقي والمجازي معا

يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة والمراد منه فيما ذكر في التقسيم الثاني ما يقابل
اللفظ وهو اعم من المراد فيجوز تعدده على ما حققه ثمة وبهذا الاخير ما قيل
في الجواب عن النظر المذكور بان كون الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد
باعتبار الحيثيتين هو المعنى المشترك فلا يضره الفارق وهو ان ذلك باعتبار
الوضعين وكذا ما قيل في رده ان كلام المصابيح مبنيا على قياس الجمع بين
الحقيقة والمجاز بهذه الطريقة في هذه الصورة على الجمع بينهما في صورة
اخرى بل على طريقة اثبات الحكم الجزئي بالقاعدة الكلية وحاصلها انه لما ثبت في
فصل المجاز ان اللفظ يجوز ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد
باعتبار حيثيتين ثبت جوازه على هذا الوجه ههنا ايضا فاذا كانت القاعدة
مقيدة بان يكون ذلك باعتبار وضعين لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون فيه
الا الوضع الواحد لان كلام الشارح في تقرير النظر المذكور طريقة الابطال على
ما اوضحناه والذي سلكه هذا القائل طريقة المنع على ما افصح عنه قوله بعد هذا
ولو سلم ان ذلك بطريق القياس فاثبات الفرق انما لا يضر اذا لم يكن موثرا
وتاثير تعدد الوضع في جواز الجمع بهذا الطريق مما لا سبيل الى انكاره وهذا
ايضا بمعزل عما سلكه الشارح واما ما قيل ان ههنا ايضا وضعين شخصي للكل
ونوعي لما بقي وليسا من جنس واحد حتى يلزم الاشتراك فلا يصلح مدفعا للنظر
المذكور لان مورده صحيح في ان العام بحسب وضعه للعموم كما انه مجاز في الباقي كذلك
حقيقة فيه لحيثيتين واما رده بطريق المنع فخارج عن قانون المناظرة لان القائل
المذكور في صدد الجواب فيكفيه الجواز والاحتمال فليس وظيفته الادعاء
والاثبات حتى يرد عليه المنع فافهم قال اما تقسيم الموضوع له اقول
الشق الثاني تناول بعض الموضوع له فان اللفظ المستعمل في الجزء مجاز على مذهب
القوم فما قيل نختار ان ذلك المعنى بعض الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة
فليس بشيء قال وقد يجاب اقول يعني عن النظر وهو ظاهر لمن تدبر
ولا يجوز ان يوخذ اعتراضا على الاستدلال المص بوجه اخر لان تفريع قوله
وعلى هذا الخ وترتيب السؤال عليه بقوله فان قيل كما وجه فرق المص ابا

اما صحيح في انه تصحيح لكلامه لا ابطال له قال الا ان اللفظ انما يكون مجازا اقول
يعني انما يلزم من كون الباقي غير الموضوع له ان يكون اللفظ فيه مجازا البتة
ولا يبقى احتمال ان يكون حقيقة بوجه من الوجوه اذا كانت ارادته الى المراد
تصحيح جهة كونه حقيقة لا ابطال مجازيته من كل الوجوه والشريف الفاضل
لغفوله عن هذا الجواب على تقدير تمامه لا يفيد المطلوب لانه يقتضي ان يكون
حقيقة مطلقا وكلام المص انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه قال الاستعمال
ثانيا اقول لما كان الاستعمال فرع الوضع اكتفى بذكر الاستعمال الثاني عن ذكر
الوضع الثاني وبذكر الاستعمال الاول عن ذكر الوضع الاول فتامل قال
بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه الخ اقول فيه نظر لظهور ان القاصر المستقل
اذا كان غير كلام يدل على ان المتكلم لم يرد به الجميع وانه لم يستعمل اللفظ فيه لا انه
استعمله في الكل ثم طرء عليه عدم ارادة البعض نعم ذلك في المستقل الذي هو
الكلام المتراخي مسلم اما في الموصول وفي غير الكلام فلا بل المستعمل المستعمله
اولا في البعض والكلام الموصول بين المراد وكذا غير الكلام قال
وعلى هذا يكون المقصور على البعض الخ اقول يعني فلا حاجة الى دعوى
وضع اخر للعام عند مقارنة القاصر الغير المستقل للباقي ولا الى ان يقال انه
لم يستعمل في الباقي بل المجموع المركب منه ومن القاصر الغير المستقل مستعمل
في الباقي فانه اذا كان حقيقة في الكل بحسب التناول ومستعملا فيه مع طريان
ارادة البعض كما ذكر لا حاجة الى دعوى الوضع للباقي فيصير بذلك حقيقة
فيه بل لا يصح اذ لم يستعمل في الباقي بل في الكل وايضا على هذا ما ذكر في
فصل الاستثناء يكون باقيا على ظاهره بخلاف ما اذا ادعى ان العام موضوع
للباقي عند مقارنة القاصر الغير المستقل بالمعنى الذي ذكرناه فانه ح
لا يكون المذكور ثمة باقيا على ظاهره بل يحتاج الى صرفه عن ظاهره وحمله على ما ذكرنا
وبهذا التفصيل تبين ان ما ذكر هنا لا يصح مدفعا للنظر الذي اورده
الشارح على بيان الاول واتضح بطلانه ثم قد يجاب عنه بما اجاب به عن ما قيل ح
النظر الثاني قال لا انتقاض بالصفة اقول يعني ليس للوصف ايضا
صيغة

صيغة خصوصه فلو كانت ما ذكرت يوجب امتناع الوصف لكان دعوى الوضع اذا كان
المخصص صفة غير صحيح نعم ان قيل يمكن ضبط الوصف بان يقال انه تابع يدل على معنى
في متبوعه نقول يمكن ضبط المستقل ايضا بل القاصر مطلقا بان يقال اللذان
بالعام ما يدل على خصوصه كان اللفظ موضوعا للباقي قال ان معنى الرجال
فلان فلان اقول لم يقل وفلان وفلان كما قال غيره من شراح المختصر لان مقام
التعديد يابى عن العطف ولا يقتضي التاكيد قال واجيب بانا لا نسلم انه اقول
قيل وايضا يرد عليه انه لو تم ما ذكر يلزم ان يكون حقيقة مطلقا وقد ادعى انه حقيقة
يعني من رد ما اورده الشارح الشريف على قول الشارح وقد يجاب الخ منه
من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار عليه وقد نبهت على وجه الدفاع
هذا فيما سبق فتذكر قال وذكر شمس الائمة اقول قال شمس الائمة في اصوله
فان قيل البعض غير الكل واذا كان حقيقة بهذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض
كان مجازا فيه ثم هذا انما يستقيم على ما يقوله بعض اصحاب الشافعي انه يجوز التخصيص
من العموم الى ان يبقى منه ما دون الثلث واما على اصلكم يجوز التخصيص الى ان لا يبقى
منه اكثر من واحد ولا شك ان صيغة الجمع لا يتناول الواحد حقيقة قلنا نعم ولكن ما وراء
المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير
عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض ولهذا لو لم يبق شيء بعد دليل الخصوص
كان نسخا لا تخصيصا كما في الاستثناء واذا كان الباقي منه دون الثلث فهو كل ايضا
وان كان بصيغة العموم لانه يحتمل ان يكون الباقي اكثر من ذلك على وجه يكون الباقي
جمعا حقيقة انتهى وحاصله انه يكفي احتمال الكلية في الباقي بحسب دلالة اللفظ عليه بان
لا يكون في اللفظ ما يابى عن كليته وان كان في الواقع ما يابى عنها وبهذا التحصيل
اندفع ما قيل فيه بحث لانه ان اراد بقوله من حيث انه كل انه كل الموضوع له فهو ممنوع
الا ان يكون على قول من لا يشترط في العموم الاستغراق ويقول انه موضوع لجمع
من المسميات وان اراد انه كل المراد فذلك لا يقتضي كونه حقيقة لما ظهر ان
المراد انه كل الموضوع له بحسب دلالة اللفظ لما تقرر ان المخصص لا تعرض له للدلالة
اللفظ انما تعرضه للارادة وقصر الحكم على البعض بحسبه فالمنع المذكور مكابرة

رد آخر

ثم انه لا وجه لقوله الا ان يكون على قول من لا يشترط الا على قول من قال انه موضوع لجمع من المسميات لا يصدق على الواحد ومراده من الباقي في قوله حتى لو كان الباقي دون الثلث يعم الواحد على ما افصح عنه ما نقلنا في تقرير السؤال عنه من قوله ولا ان صيغ الجمع لا يتناول الواحد حقيقة **قال** نظرا الى احتمال ان يكون اكثر **اقول** اي نظرا الى انه اعم بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الصدق والواقع وتفرع من هذا صحة استثناء احد المتساويين صدقا من الاخر اذا كان ذلك الاخراج منه بحسب المفهوم كما لو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولم يكن له مملوك سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي فانه لا يصح وموجب صحة الاستثناء في الصورة الاولى ان لا يعتق واحد من مماليكه واذ تحققت ان العبرة للعموم بحسب المفهوم لا لاختلاف بحسب اللفظ فقد وقفت على فساد ما قيل والحاصل ان استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ المستثنى منه بان قال نسائي طوالق الا نسائي واما اذا كان بغير ذلك اللفظ فصحيح مثل ان يقول نسائي طوالق الا زينب وهندا وعمرة وبكرة حتى لا تطلق واحدة منهن ليت شعري ما يقول هذا القائل فيما اذا قال نسائي طوالق الا زوجاتي هل يكابر وينكر اختلاف اللفظ او يدعي عدم وقوع الطلاق وعرفت ان النقض بوقوع الثلث وواحدة عند ابي حنيفة فيما اذا قال انت طالق ثلثا الا واحدة وواحدة غير متجه لعدم تحقق الشرط المذكور وهو العموم بحسب المفهوم في هذه الصورة وان ما ذكر في الجواب عنه ان العطف للاشتراك والمعطوف والمعطوف عليه كلاهما من العدد فصار كانه قال ثلاثا الا ثلثا نعف مستغنى عنه **قال** كان الاحسن **اقول** انما قال الاحسن اذ يمكن توجيه قول المص بان يقال المراد لفظ العام على انه من قبيل اضافة العام الى الخاص كما يقال لفظ زيد اذ اللفظ الاول عام واللفظ الثاني خاص اراد به مثل كل واجمعين الى غير ذلك من الفاظ العموم وبان يقال ان الاضافة لادنى ملابسة اي اللفظ الذي هو من افراد العام وبان يقال انه من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على ما جوزه الكوفيون وبان يقال ان الاضافة بيانية فيؤول الى الوصف وما قيل ان صدق المضاف اليه على غير المضاف شرط في الاضافة البيانية غير مسلم كيف

وقد صرح

في قوله ووجه الاختصار صح

وقد صرح المحققون من شراح المفتاح ان اضافة الوجه الى الاختصار بيانية ولا صدق للاختصار على ما لا يصدق عليه الوجه كما لا يخفى **قال** على ما لا اشعر به **اقول** متعلق بالمنفي لا بالنفي **قال** وفيه نظر لان العقل **اقول** اجيب عنه بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نم ان العقل فيه يقتضي اخراج بعض المجهول من خطابات الشرع ومن ادعى ذلك فعليه البيان ويرد عليه ان استثناء المجهول ايضا غير واقع في خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذا المقام فيما هو من خطابات الشرع لما كان وجه لقوله وان كان اي المخرج بغير مستقل مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان تبين المراد وبالجملة التفرقة بين المخصص بغير المستقل والمخصص بالمستقل بتجويز ذكر احتمال المجهول في الاول دون الثاني لا وجه له سواء كان الكلام في مطلق العام وفيما هو من خطابات الشرع **قال** لان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل **اقول** قال بعض المحققين من شراح المنهاج واما المخصوص بالمستقل فان كان العقل فهو قطعي عند البعض ان اخرج قدرا معينا واذا اخرج على الابهام بان يمنع الحكم على الكل دون البعض عقلا كجواز الوجاء في الدار خالعا لعدل ظني كما اذا كان المخرج الحس او العادة او زيادة بعض الافراد او نقصانه كما في لا اكل فاكهة او لا اكل لحما لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان فلا يخلو عن جهالة ما اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا اما كونه دليلا فلان جهالة المستقل لا تتعدى اليه واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا وان كان الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي مبينا كان او مبهما وعند عامتهم انه حجة ظنية اما اذا كان مبينا فلاحتمال التعليل وخروج البعض الاخر به ولا يدرى كم يخرج واما اذا كان مبهما فلما ذكرنا قبل وعند البعض ان كان مبينا يبقى قطعيا في الباقي كما كان قبل وان كان مجهولا فلا ذلك في الكل ويسقط دليل الخصوص وعند البعض ان كان مبينا فهو كما ذكر وان كان مجهولا لا يبقى حجة واما عند الشافعية فالمفهوم من كتبهم ان المخصص

بالمبهم اى شى كان ليس بحجة اصلا حيث صرحوا بان التخصيص بمنكر ان يقال هذا العام
مخصوص او لم يرد به كل ما يتناوله يسقط الحجية اتفاقا انتهى كلامه وبهذا التفصيل
تبين ان المص لم يصب فى اسناده الى عامة العلماء قول بعضهم وان التوقف الذى
ذكره مما لم يسبقه اليه غيره وهو متفرد به بل تفرد بعدم الفرق بين اقوال علمائنا
فى هذه المسئلة والخلط المفضى الى الخبط قال فالاولى ان يفصل اقول انما قال
فالاولى دون فالصواب لجواز ان يوجه كلام المص ويحمل على هذا بقرينة قوله لانه
فى حكم الاستثناء ومن لم يتنبه لهذا قال وقد يجاب عن النظر بان القضية المذكورة
اعنى قوله ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا قضية مهملة لا كلية بدليل
قوله لانه فى حكم الاستثناء الخ والغرض ان ما ذكروه على الاطلاق ليس بصحيح قال
يجوز ان يكون قطعيتها اقول يعنى بالنظر الينا بواسطة الاجماع لا بتلك
الخطابات فالجواب بانه كان قطعيا قبل تحقق الاجتهاد وانعقاد الاجماع منظور
فيه لان قطعية تلك الاحكام قبل الاجماع لا يستلزم ثبوتها بالخطابات
المذكورة لجواز ان يكون قطعيتها فى زمن الرسول عليه السلام بالسماع
منه او بقراين يعلم منها قطعا انها هى المراد منها قال وان كان المخصص غير
العقل اقول هذا مما اهمله المص واختصره فلا وجه له فى سياق تقرير
كلامه فالصواب ما فى بعض النسخ وهو قوله واما اذا كان المخصص غير
العقل والكلام فلم يتعرض له المص قال لا يقال ان قوله يا ايها الذين
امنوا اقول نعم ان غير المكلف مخصوص منه بالعقل وليس كذلك لان
معناه اشتراط صحة الصلوة بالوضوء ولا اختصاص له بالمكلف نعم ظاهره
يعم المحدث وغيره وهو مخصوص بالاول الا انه بالنقل لا بالعقل فتامل
قال حتى ان يكفر جاحدها اجماعا اقول وفيه بحث وهو انه ان اراد انه يكفر
جاحدها بعد ما صارت من الضروريات الدينية فمسلم ولكن لا يتم به التقريب
لان بلوغها تلك الدرجة ليس بمحض تلك الخطابات بل بضمايم الاخبار المستفيضة
وانعقاد الاجماع عليه فى كل عصر وان اراد انه يكفر جاحدها قبل ذلك ايضا ففيه
منع

تنبه عليه

النص

منع ظاهر قال فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا اقول فيه نظر لانه يتعين عنده اخص
الخصوص اذا كان معلوما نص على ذلك الامام السرخسى فى اصوله حيث قال كان
ابو الحسن الكرخى يقول من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السلف العام اذا
لحقه خصوص لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان دليل الخصوص
معلوما او مجهولا الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوما انتهى فلا وجه
لقوله لا يبقى حجة اصلا ثم ان الظاهر من كلام ذلك الامام عدم اختصاص ما ذكره
الكرخى من عدم بقاء العام المخصص حجة ووجوب التوقف فيه بالمخصوص بالكلام
قال وغاية توجيهه اقول قال الفاضل الشريف هذا التوجيه لا يدفع
الايراد المذكور فى صورة كون المخصوص مجهولا ولا ادرى وجها لهذا الكلام لانه
ان اراد بالايراد ما ذكر اولا فلا صحة لما ذكره لانه لم يتجه على الصورة المذكورة حتى
يحتاج الى الدفع وان اراد ما ذكر ثانيا فلا معنى لتخصيص عدم الاندفاع بالصورة
المذكورة لانه غير مندفع عن الصورة الاخرى ايضا قال لاحتمال خروج بعض
اخر بالتعليل اقول بعد الاحتمال لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى
العلة تخصيصه يخص وما لا فلا يخص فيبقى تحت العام فلا يبطل العام بالتعليل
بالكلية فان قيل فعلى هذا ينبغى ان يبقى العام حجة قطعية فيما بقى تحته اذا كان
المخصوص معلوما كما قلتم فى التخصيص بالعقل قلنا فرق بينهما فان موجب
العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال
ان يكون العلة غير الوصف الذى اعتبرناه علة فان ذلك يختلف باجتهاد
المجتهدين قال فعلى هذا يكون قوله اقول لا مجال للتوجيه بان يقال ان
المراد من المرجح فى قوله من غير مرجح المرجح المفيد للقطع فيعم صورة
المعلومية اذ المرجح هناك وان كان متحققا لكن لا يفيد القطع لاحتمال خروج
بعض اخر بالتعليل كما اعترف به نفسه اذ حينئذ لا يكون اللازم محذورا لان
المحذور الترجيح بلا مرجح قطعى خاصة قال ويعلم من جواز تخصيصه اقول

اعتراض على الشريف الفاضل منه

صح صح

رد لما ذكره بعض الاصلاع بعض ما فيه من الخلل فتامل منه

لايقال انما يعلم ذلك مما ذكر ان لو كان تخصيصه بطريق المعارضة وليس كذلك بل بطريق البيان
على ما سيأتي في الشرح والقياس وان لم يصلح معارضا لخبر الواحد لكنه صالح لتخصيصه
بطريق البيان لانا نقول لو اراد بمعارضة القياس لخبر الواحد تخصيصه اياه ابتداء ولا يجوز
ذلك وان جاز تخصيصه اياه بعد ان صار مخصصا لغيره **قال** خبر القهقهة **اقول**
هو قوله عم الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا وهذا
الحكم على خلاف القياس وبهذا القدر يتم المرام في هذا الكلام واما شمول الحكم لجميع
انواع الصلوة فرايضها وسننها ونوافلها وما يتعلق به من السؤال والجواب
فخارج عما نحن فيه كما لا يخفى على ذوي الالباب **قال** وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم
اقول هو قوله عم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
لايقال هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به وذلك لانه يقتضي بقاء الصوم
والكتاب هو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ينفيه لان الصوم المامور به هو الامساك
عن الاكل والشرب والجماع الى الليل ولم يبق بالاكل ولو ناسيا لانا نقول ان في الكتاب
اشارة الى ان النسيان معفو قال الله تع ربنا لا تواخذنا ان نسينا فيحمل النص
الوارد في الصوم على حالة العمد توفيقا بينهما وذلك انه لو دخل الناسي فيه
لترتب عليه المواخذة في الاخرة الثابت باشارة النص المذكور انفا عدمها
لانا نقول لا يتعين من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر الواحد
على العام المخصوص ورجحانه على القياس بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المؤيد
بالكتاب عليه والكلام في الاول لما عرفت ان التمسك باشارة الكتاب
لدفع معارضة الحديث المذكور لنص الكتاب بتخصيصه على موجب تلك
الاشارة بصورة العمد لا لتقوية الحديث في امر ترجيحه على القياس بل لان
اشارة الكتاب الى ان النسيان معفو في حكم الاخرة لا الى انه معفو في حكم الدنيا
فانه خلاف مذهبنا قال في التيسير ولو كان مخطئا او مكرها افطر وقال
الشافعي لم يفطر لقوله تع وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله عم

رفع عن

رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد به رفع الحكم اذ هو موجود حسا
والحكم نوعان دنيوي وهو الفساد واخروي وهو الاثم ومسمى الحكم يشملهما
فيتناول الحكمين ثم قال بعد ما ذكر حجة اصحابنا وما رواه محمول على نفي الاثم
ورفعه لانه مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون غيره مرادا لان الحكم فيه مقتضى
وهو مما لا عموم له انتهى فلا يصلح الاشارة المذكورة مخصصا لنص الصوم
بصورة العمد بل لان الصوم الشرعي المامور به ليس امساكا عن الاكل والشرب و
الجماع بل هو امساك عن المفطرات من هذا الجنس وغيره اما الذي من هذا
الجنس فالاكل والشرب عمدا والجماع مطلقا بل هو امساك الذي من غيره فما
يصل الى دماغه وجوفه لا من فيه وبالاكل ناسيا لا ينعدم هذا الامساك و
ان انعدم به الامساك عن الاكل بناء على ان الاكل ناسيا ليس بمفطر وهذا الفرق
الدقيق مما تفردت به **قال** انما هو مشكل في اصله **اقول** لان العام
المخصوص بكلام مستقل موصول ظني الدلالة وان كان قطعي المتن اذا كان من
الكتاب او الحديث المتواتر وخبر الواحد الباقي على عمومه قطعي الدلالة وان
كان ظني المتن **قال** باعتبار توهم غلط الراوي **اقول** في اللفظ او المعنى فان
النقل بالمعنى مستفيض فيما بينهم **قال** على ان المخصص لا يجب **اقول**
لا ارى وجها لهذا الاستدلال لانه ان اراد ان المخصص مطلقا يعني ابتداء كان
تخصيصه او في مرة ثانية لا يجب ان يكون مقارنا فلا دلالة فيما ذكر عليه
لانه في جواز تخصيص العام المخصص مرة لا في جواز تخصيصه ابتداء او مطلقا
وان اراد ان المخصص في المرة الثانية لا يجب ان يكون مقارنا فلا خلاف فيه على
ما نبهت عليه فيما سبق ولا حاجة للاستدلال عليه وبهذا التفصيل اندفع
ما قيل في توجيهه ان كلامهم ظاهر في انهم يدعون وجوب مقارنة المخصص
مطلقا فمن ادعى الخلاف فعليه البيان ثم انه لم يصب في طلبه البيان من
المعترض لان البيان وظيفة المستدل ويكفي للمعترض ان يقول لم لا يجوز ان
يكون خلافهم في المخصص ابتداء وصرف الكلام عن الظاهر ليس بعزيز

فلا يصح التمسك به في مقام الاستدلال قال لان القياس مظهر اقول الالان المراد
بالرأى طريق الاجتهاد لا بالقطع وطريق الدلالة ولذلك لا يصلح ناسخا لا باعتبار
نفسه ولا باعتبار اصله ويصلح مخصصا بعد ما صار العام ظنيا بالتخصيص مرة اخرى
قبله وذلك لان التخصيص بيان تغيير والنسخ بيان تغيير وبهذا التحرير اندفع
ما توهم ان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس لما صح قولهم ان العام
الذى نسخ ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان ~~القياس لا ينسخ النص~~ لان
القياس لا ينسخ النص لان الناسخ ح ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه
القياس قال فلا يعلم تراخيه بطريق القطع اقول فانه حقه ان يقول و
هو مقارنته قطعا اذ لا بد في التخصيص من ذلك قلت لا نم ذلك بل يكفي
ان لا يعلم التراخي فان النصين المتعارضين ظاهرا اذا جهل التاريخ بينهما حملا
على المقارنة كما مر نعم لو قيل لا وجه للتقييد المذكور بقوله بطريق القطع
لان المعتبر في التخصيص العلم بتراخيه ولا يلزم ان يكون ذلك العلم بطريق القطع
ولذلك شرط في الحمل على المقارنة جهل التاريخ لا عدم القطع به فحقه ان ينفي ذلك
بطريق العلم العام المعتبر ويقول ولا يعلم تراخيه لكان له وجه كما لا يخفى قال
ويشبه الاستثناء بحكمه اقول لا وجه لان يعتبر اشتراط المقارنة في المخصص
جهة شبه اخرى للاستثناء لانه متوهم بوجه الشبه المذكور نص على ذلك في
الكشف حيث قال وليس اشتراط المقارنة الا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث
انه بيان مغير فاندفع ما قيل لشبه الاستثناء وجه اخر وهو اشتراط المقارنة
في المخصص كما في الاستثناء فكان ينبغي ان يرجح على شبه الناسخ كما هو مذهب
الفريق الثاني واجيب الترجيح بكثرة الشبه من باب الترجيح بكثرة الادلة اذ
شبه دليل على حدة فلا يجوز الترجيح بها قال لان حكمه بيان اثبات الحكم
اقول لا دخل للمخصص في بيان حال ما وراء المخصوص لا نفيا ولا اثباتا علم ما مر
من تحقيق معنى القصر نعم بدليل الخصوص يتبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء
المخصوص لا نفيا ولا اثباتا علم والظاهر ان الشارح اراد هذا المعنى الا انه تسامح

خسرو مولانا

حسن چلبی

اى اندفع الموجب الضا

في العبارة عودة وما قيل فيه بحث لان هذا لازم له لا انه المقصود الاول منه الا ترى
انه معلل عندنا فلا بد ان يكون المقصود به نفي الحكم عن محل الخصوص لكن لا بعد
شبهة ليكون ناسخا بل مطلقا وبيان ان حكم العام لا يتناول محل الخصوص يلزم
من ذلك على ظاهر كلامه لا على اصل مرامه قال اذ قبل التخصيص كان معمولا به
اقول اراد ان يقول اذ لو لا التخصيص لكان معمولا به الا انه تسامح في العبارة لظهور
المراد فلا يتجه عليه ان يقال ان الكلام في المخصص الاول وهو لكونه مغيرا للصدر
يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص قال فيجب جهالة فيما بقي
تحت العام اقول نوقش فيه بان هذه الجهالة ليست مما يسقط به العام لانه
بمجرد احتمال خروج بعض اخر منه بالتعليل وان كان ذلك ناشيا عما هو في حكم
الدليل وهو ان الاصل في النصوص التعليل وهذا لا يوجب الا شبهة في
تناول الحكم لجميع ما بقي فيوجب العمل دون العلم ونحن نقول به فلا حاجة الى
اعتبار شبهه بالاستثناء الموجب لعدم تعليله الموجب لعدم سقوطه فيلزم
الشك في سقوطه به وبوجه اخر وهو انه ان اراد بالجهالة الجهالة التي لا يمكن ازالتها
فلا نم ان صحة التعليل توجب مثل تلك الجهالة وان اراد بها مطلق الجهالة اعم
من ان يكون مما يمكن ازالتها او لا تمكن فسلمنا ان صحة التعليل يوجبها لكن . . .
الحجة لا يقال لعل هذا هو الباعث لقوله فينبغي ان يسقط العام في مكان
قوله فيجب ان يسقط العام اذ ح لا يتم التقريب وهو ثبوت الشك بتعارض
موجبي الشبهين لعدم تحقق التعارض على ذلك التقدير لان احدهما
لا ينفي قطعا ما يوجب الاخر فتدبر قال لما يلزم من نسخ النص اقول
اى لا يصح تعليل الناسخ ح لا يستلزم المحذور المذكور لجواز ان لا يوجد فرد اخر
من افراد النص غير ما ذكر نسخ لا يستلزم فيه الحكم يتناوله علة النسخ
حتى يلزم صحة نسخ النص بالقياس من كون النسخ معللا لانا نقول ليس المراد
من صحة تعليل الناسخ ان يظهر له علة عند المجتهد بل المراد منها ان يظهر له علة

الاحتمال ح

الحجة لا يسقط عن درجة الحجية بمثل تلك الجهالة ح

المحذور يلزم ح وقوله من نسخ النص بالقياس بيان لذلك المحذور لا يقال صحة تعليل الناسخ ح

المنوع

قابلة للتعدية الى فرد اخر غير ما نسخ فيه الحكم من افراد نص اخر او من افراد هذا النص
ان لم يكن منسوخا بالكلية فعلى هذا المعنى يلزم نسخ النص بالقياس من صحة تعليل حـ
الناسخ قطعا هذا هو الصواب في تقرير السؤال والجواب لا ما سبق الى بعض الا ولم
كما لا يخفى على ذوي الافهام قال فان قيل الخ اقول هذا السؤال مع جوابه تحرير
لما ذكره المص بقوله لا يقال بقوله فلشبه الاولى الى اخره كما هو دابه في هذا الكتاب
لا تتميم له فوهم الاستدراك من سوء الفهم قال علما شبهه بالناسخ وهو اقول
اعترض عليه بان صحة التعليل لما كان بوجه الشبه المشترك وهو وصف الاستقلال
الثابت له اصالة لم يكن لاعتبار شبهه بالناسخ فايدة في صحة تعليله لان مدارها
على ثبوت الوصف المذكور له ولا دخل فيه لشبهه بالناسخ فلا حاجة الى اعتبا ره
بل لا وجه له لما فيه من ايهام الفاسد ويمكن التوجيه بان يقال ان المراد من اعتبار
الشبه في الموضعين اعتبار وجه الشبه الا انه تسامح في العبارة ولا باس فيه
فان تنقيح المص في كتابه هذا من جهة المعنى لا من جهة اللفظ كما لا يخفى
على المتامل في تقريره وتحرير الشارح قال لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال
اقول يعني ان القوم ذكروا الكلام هنا في جواب الكرخي وانهم لم يقولوا با لمقدمة
القائلة ان احتمال التعليل يوجب جهالة فيما بقي من العام فيسقط حجيته بل
هي دليل الكرخي ذكروه على طريقة مجاراة الخصم واجابوا عنه بانه وان سلم
انه اقتضى سقوط حجية العام لكن شبهه بالاستثناء يوجب ان يكون قطعيا
فيما بقي فدخل الشك في سقوطه فلا يسقط بالشك قال لا جوابا عن
الاشكال اقول تعرض لبيان عدم صلاحيته جوابا عن الاشكال ولم
يتعرض لبيان الجواب الصواب عنه على ما نبهت عليه انفا من ان المقدمة
المذكورة غير مسلمة عندهم وورود الشبهة على كلامهم انما هو على
تقدير ان يكون تلك المقدمة مسلمة عندهم ومن لم يتنبه لهذا قال بل
الجواب عنه انه لما كان للمخصص جهتان جهة الاستقلال وجهة عدمه وجهة الاستقلال له

وان اقتضى

وان اقتضى صحة التعليل الموجب لجهالة العام المقتضية لبطلان حجيته لكن
جهة عدم الاستقلال يقتضي خلاف ذلك فدخل الشك في بطلان حجيته وقد
كان قبل التخصيص حجة بيقين فلا يبطل بالشك وحاصله انه انما يلزم بطلان
حجية العام لو لم يعارضه ما يوجب عدم صحة التعليل ولم يدر ان مبنى الجواب
المذكور على تسليم المقدمة القائلة ان صحة التعليل توجب جهالة في العام
والقوم ينكرونها فما ذكر لا يصلح جوابا من طرفهم على اصلهم بل انما يصلح جوابا
عن دليل الكرخي على طريق المجاراة على ما قدمنا بيانه وقد يقال مراد المص
ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بل لعل قوله هذا ما قالوا ويرد عليه بل
ايرادها عليه ودفعها عن تقريره دليل المسئلة فانه قرر دليلها على وجه
لم يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فلدفع هذه الشبهة الواردة على القوم
عن الاستدلال على اصل المدعى قال على ان احتمال التعليل الخ لا يرد
على المص ما اورده الشارح ان قصد به الرد عليه قال فلا يبطل العام
باحتمال التعليل اقول لا يقال تعليله المتفرع عليه هذا يقتضي ان يكون
العام المذكور حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا
وعلى التقديرين يبقى العام في الباقي قطعيا الا انه لما وجد في الباقي احتمال
الخروج بعلة اخرى لم يبق قطعيا لان تلك العلة ايضا ان لم يدرك لا يعلل
فيبقى العام في الباقي حجة وان ادركت فكلما يوجد تلك العلة فيه يخص
قياسا وما لا فلا بل لان معنى قوله ان لم يدرك علته لا يعلل انه
على ذلك التقدير لا يعلل بالفعل لا انه لا يصح ان يعلل وبقاء احتمال
التعليل ببقاء احتمال ان يدرك العلة بعد ذلك يكفي في تمكن الشبهة
في حجية العام قال بان صحة التعليل يوجب اقول حقه ان يقول
ان صحة التعليل يوجب الجهالة بدون الباء لان القول المتعدي بالباء بمعنى
الاعتقاد ولا صحة له هاهنا كما لا يخفى قال لانه دون النص اقول

صح

هذا مراد من قال وفيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لم يمكن طلب العلة الفارقة بين المخصوص وبقية العام بعد حين التعليل

صح

من قال مراد الشارح الى اخره فقد سها كما لا يخفى

مطلقا به حمن قال
لم يوجد صح

اراد ان القياس دون النص مطلقا مخصصا كان او باقيا على صرافة عمومه يشهد بذلك
تفريعه عدم صحة نسخ النص مطلقا بحيث يتناول النص المخصوص بل اراد القطعي
منه كالعام الغير المخصوص والذي نسخ بعض ما يتناوله فانه قطعي في الباقي ايضا
قال لان عمل المخصوص انما هو على وجه البيان اقول لما كان موجب هذا التعليل
ان يصح تخصيص العام مطلقا بالقياس لا تخصيص العام الذي خص منه البعض
فقط اتجه المطالبة بوجه التخصيص فقال فان قيل فلم لم يجز اه قال على وجه البيان
دون المعارضة اقول هذا لا ينافي قوله فيما سبق فيجوز ان يعارضه القياس
لان المنفي ههنا المعارضة حقيقة التي طريقها الرفع والمذكور ثمه وفي قولهم
المذكور في عامة الكتب ان عمل المخصوص بطريق المعارضة المعارضة صورة
التي طريقها الدفع فلا تدافع بين الكلامين قال والقياس مؤيد بما يشاركه اقول
وهو النص الذي خص به العام قبله او لا كان او ثانيا قال لعدم تناوله شيئا
من افراده اقول والا لكان العام مخصصا بذلك الاصل قبل القياس
فلا يكون تخصيصه بالقياس ابتداء والمفروض خلافه اقول والكلام في القياس
المتناول له اقول وتناوله بطريق الراي والاجتهاد لا ينافي عدم تناوله
اصله بطريق من الطرق الاربعة المعتبرة في النصوص وهي عبارة النص
ودلالته واشارته واقتضائه كما توهمه من قال عدم تناول الاصل يستلزم
عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول له ومن
رده عليه بمنع الاستلزام قائلا الا يرى انه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد
وعلل عدم مجيئه بانه صديق عمرو والخارج عن القوم المذكورين ولم يجئ زيد
لاجله فبالقياس يظن عدم ثبوت المجيء لكل من هو صديق عمرو من القوم
المذكور مع ان الاصل اعني لم يجئ زيد لا يتناول فردا اخر وهو اخر ظاهر فقد
اصاب في المنع المذكور الا انه لم يصب في التنوير لان التصريح بالتعليل
يخرج القياس عن حد الاجتهاد فلا يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي

الافهام

الافهام قال والا لم يتصور كونه مخصصا اقول لكنه متصور كيف والبحث
عن صحته وفساده فرع تصوره وهذا ظاهر وان خفي على من التعوب
هذا القول قائلا ان عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف يصح ذكره في
مقام الالزام وانما التعجب ممن خفي عليه مثل هذا كيف يتصدى للتدوين
واثبات امثال هذه الخزعبلات في بطون الاوراق فان فيه جعل انظاره
اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين قال وان كان مستندا الى الاصل
لا يتناول شيئا من افراد العام اقول قد نبهت فيما سبق على ان المراد من
التناول في حق الاصل ما يكون باحد الطرق الاربعة المعتبرة في النص و
ان هذا لا يتناول ينافي التناول بطريق الراي والاجتهاد فاندفع ما قيل
انه ينافي ما سبق من ان القياس مظهر فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت
للحكم في الاصل وانكشف ما في الجواب عنه بان المراد مما ذكر ههنا انه لا
يتناول بطريق المنطوق شيئا من افراده وان كان متناولا له بطريق المفهوم حتى
صار اصلا فلا تنافي من الخلل اما اندفاع السؤال فظاهر واما الخلل
في الجواب المذكور فبما عرفت من ذكر ان التناول المعتبر في النص لا يلزم
ان يكون بطريق المنطوق ولا يمكن تعميم للطرق الاربعة المذكورة لان
الثابت اقتضاء ليس بطريق المنطوق فتامل قال يناسب ما ذكرنا
اقول ثانيا في المسئلتين المذكورتين على انهما نظير الاستثناء من امثلة
حقيقة على ما صرح به نفسه فعبارة يناسب ونظير لا يناسبان بهما
قال خلافا لابي حنيفة اقول مبنى الخلاف على ان العقد يتعدد
عندهما بتفصيل الثمن بدون تكرر لفظ بعت وعنده لا يتعدد بدونه
فالبيع في الصورة المذكورة صفقة واحدة عنده والحر لا يدخل تحت
العقد اصلا لانه ليس بمال فكان القبول في الحر شرطا في البيع في العبد

وهذا شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة وصفقتان عندهما و
الفساد بقدر المفسد اذ الحكم يثبت بقدر علته فلا يتعدى الى العبد قال
يبطل البيع اقول يعني في الصور كلها فان قلت البيع في الصورة الاخرة
فاسد لا باطل حتى يملكه المشتري بالقبض باذنه ويلزمه قيمته لا يقال يجوز
ان يكون المراد من البيع في قوله يبطل البيع البيع في الصورة الاولى خاصة
لانا نقول يضيع ح قوله فصار البيع بالحصة ابتداء قلت اراد بالبطلان
عدم الجواز على ما صرح به في الكشف لا ما يقابل الفساد قال لم يدخل
تحت الايجاب اقول هذا القول متاخر في كلام المص عن الذي ذكر بعده
والظاهر انه سهو من القلم اذ رعاية المناسبة لما قبله لا يقتضي تغيير الترتيب حسن جلبي
لانه يمكن رعايتها بان يذكر بدل القول المذكور قوله لان احدهما لم يدخل في البيع
والايجاب في عرف فهم ما يتقدم من لفظي العقد عند تعددهما وانما قلنا عند
تعددهما لانه قد يتعدد بلفظ واحد كما اذا باع الاب من صغيره او اشترى حسن جلبي
منه قال فصار البيع بالحصة ابتداء اقول يعني صار البيع المذكور كالبيع
بالحصة ابتداء في عدم الجواز بسبب الجهالة في الثمن ففي العبارة مساهلة
لانه يفهم منها ان يكون المذكور عين البيع بالحصة ابتداء وليس كذلك
على ما افصح عنه قول صاحب الكشف والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء
لمعنى الجهالة كذا ههنا وقد اشار الشارح الى هذا بقوله وصورة البيع
بالحصة الخ ثم ان المذكور في الشرح احدى صورتي البيع بالحصة ابتداء
المذكورين في الكشف بهذه العبارة كما قالوا بعت منك هذا العبد بما بالحصة
من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الآخر او قال بعت منك
هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف قال فان قيل هذا الاشتراط
اقول هذا ما ذكره الامامين في المسئلة الخلافية والجواب ما ذكره ابو حنيفة رح

من قال تقدير له ... لم يصب كما لا يخفى حسن جلبي

اقول

في مقابلتهما

في مقابلتهما قال اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا اقول لم يرد ان الخلاف
فيه لانه مسلم عند المخالفين على ما وقفت عليه فيما قدمناه من دليلهما بل اراد
ان الكلام من الطرفين مبناه على ذلك فحرف الظرف للسببية كما في قوله تع
هذا الذي لمتنني فيه اي به يعني لا خلاف في فساد الشرط في الصورة المذكورة
وفساده ليس الا عند عدم صحة الايجاب فيهما فاندفع ما قيل هذا الاشتراط
انما هو عند صحة الايجاب سواء كانا على ظاهره او ما قالا يمنع الاشتراط عند عدم
صحة الايجاب فيهما وبهذا التقرير ظهر سقوط النظر فتدبر قال لان حاصل السؤال
منع اقول بل الظاهر انه ادعى اختصاص الحكم المذكور بما يصح الايجاب فيهما
وبينه بان ذلك لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما
دون الآخر وهذا انما يتصور فيما اذا صح الايجاب فيهما ثم ان ما ذكره بقوله
كما اذا اشترى عبدا ايمكن ان يجعل اشارة الى النقض لما ذكر تقريره انه لو كان
الجمع بينهما في الايجاب سببا لجعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في
الآخر لكان في الصورة المذكورة ايضا كذلك وموجبه ان لا يصح بيع العبد
فيهما ايضا لكنه صحيح بلا خلاف والجواب المطابق لهذا التقرير ان ما ذكر
بقوله لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر الخ حكمة للقاعدة المذكورة لا علة
لها والحكمة لا يلزم ان يوجد في جميع الافراد بل يكفي ان توجد في الجنس والنقض
المذكور يدفع بما ذكر في الكشف من ان قبول العقد في العبد وان كان مشروطا طا
بقبوله في المدبر او ام الولد وهو شرط فاسد لكن فساده ضعيف لانه
اجتهادي فلا يتعدى الى المشروط بخلاف فساد البيع في الحر فانه قوي فيتعدى
الى المشروط قال على ما يجيء تحقيقه اقول اراد ما ذكره ثمه من ان شرط
الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع
الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر
الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون
رضاء صاحبه قال على ان البائع او المشتري بالخيار اقول الاصل ان الخيار

في البيع يمنع انعقاده في حق الحكم مطلقا ان كان الخيار لهما ويمنع انعقاده في جانب
من له الخيار فقط نظرا اليه ان كان الخيار لاحدهما خاصة ويكون في جانب من لا خيار له
منعقدا في حق الحكم حتى لا يتمكن من الفسخ بسبب ذلك الخيار واما لزوم العقد
في حقه فلا قطع به لان سبب الفسخ غير منحصر في الخيار المذكور فانما سائر الخيارات
من اسبابه فلم يصب من قال واما في جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن
من الفسخ **قال** الابتداء بالبقاء **اقول** والبقاء اسهل من الابتداء اذ كم من شيء
يحتمل في البقاء ولا يحتمل في الابتداء منها ان المنكوحة اذا وطئت بشبهة
تعتد له وتبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من وطئ بشبهة ابتداء **قال**
لوجود الشرط الفاسد **اقول** هو جعل ما ليس بمبيع شرط القبول العقد
في المبيع **قال** يوجب لزوم العقد **اقول** كان حقه ان يقول يوجب جواز
العقد تم تفصيح عنه قوله ولا يثبت الجواز بالشك واتى بعبارة اللزوم بدل الجواز
زائدا عن قدر الحاجة بل متجاوزا عن حد السداد ولما نبهت فيما سبق
ان للزوم العقد موانع لا بد من انتفاء تلك الموانع بأسرها في ثبوته فلا يثبت
بانتفاء مانع مخصوص وبهذا البيان اتضح ما في قول من قال انما قال ههنا
لزوم العقد ولم يذكر اللزوم في الاخرين لان عدم اللزوم انما هو بواسطة
الخيار ومحل الخيار في الصورة الثانية معلوم فينبغي ان يلزم العقد في غير
ذلك المحل واما في الصورتين الاخريين فلم يتعين محل الخيار حتى يلزم
العقد في غيره **قال** وفيه نظر اما اولا **اقول** توجيه ما ذكر اولا على قوله
فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها وحاصله ان شبه الاستثناء
يوجب الفساد فلا صحة لان يقال انه يوجب الصحة ولا تأثير في ذلك
لمعلومية الاستثناء يدل على ذلك كون الاستثناء في صورة جهالة الثمن
وحده موجبا للفساد **قال** واما ثانيا فلان الاصل **اقول** يمكن ان يقال
في دفعه بل الاصل هو العدم فانا نعلم قطعا ويقينا انه لا عقد قبل مباشرة
المتبايعين البيع اذ الانعقاد ثم وصف الجواز انما يثبت بالمصادفة بشرائطها
ولا قطع بتلك المصادفة فلا يثبت واحد منهما بالشك لا يقال اراد القائل

بالاصل

بالاصل معنى الغالب لانا نقول ولو سلم ان الغالب في البيوع هو الانعقاد والجواز
ولكن الاصل بهذا المعنى لا يعارض الاصل بالمعنى الذي ذكرناه فتامل **قال**
فان الايجاب تناولهما **اقول** اعلم ان البيع في المدبر المطلق ليس بباطل
على الاطلاق بدليل جواز بيعه من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيعه
ينفذ قضاؤه وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه غيره برضاه جاز
في اصح الروايات وكذا في بيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح
واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه وقضاء القاضي
في غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب
اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري صيانة لحق العتق عليهم
فكان هذا بمنزلة الفسخ لانهم خرجوا بعد الدخول وبقي العقد صحيحا في الاخر لان الجهالة
بامر عارض لا توجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل التسليم يبطل البيع
في الهالك ويبقى في الحي بحصته من الثمن كذا ههنا فان قيل ما الفائدة في دخولهم
ثم خروجهم ~~يبطل البيع في الهالك~~ قلنا الفائدة تصحيح كلام العاقد مع
رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الاخر **قال** فيبقى الايجاب متناولا له
اقول اي لم يصر غير متناول منزلة العدم في حق الحكم كما في صورة بيع العبد مع
الحر **قال** فيحدث جهالة ثمن العقد **اقول** يعني ان الجهالة في هذه طارئة والجهالة
الطارئة لا تفسد البيع **قال** فيكون قبوله شرطا صحيحا **اقول** لان الشرط
المذكور لما لم يؤثر في السبب بما يمنع من الانعقاد باعتبار شبه الفسخ والقاطع شبه
الاستثناء وكان اشتراط القبول فيما فيه الخيار اشتراط القبول في المبيع
فكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ الاصل ان كل شرط
هو من مقتضيات العقد كشرط ايفاء الثمن او مما يلائمه ويناسبه كشرط
تأجيل الثمن واخذ الكفيل لا يفسده بخلاف ما في بيع العبد مع الحر لان الحر
لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات
العقد ولا مما يناسبه فكان مفسدا وبتقريرنا الاصل المذكور تبين ما في قول من
قال اذ الاصل ان كل شرط هو من مقتضيات العقد لا يفسده كشرط ايفاء

مطلب

الثمن ومالم يكن من مقتضياته يفسده من الخلل فعامله قال على ماذكره المط اقول
اراد به قوله فيما سبق اي لفظ العام مجاز في الباقي دون قوله فيما سياتي اي من الفاظ
العام يدل على ذلك قوله ذكره دون يذكره ومن وهم ان الصواب ان يكون
المراد به قوله فيما سياتي لاقوله فيما سبق لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل ان
يراد به لفظ العام بمعنى عين الف ميم وههنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة
الصيغ امابان يرجع الضمير في الفاظ الى العموم او الى العام ويراد الالفاظ
التي يصدق على كل منها انه عام فقد وهم لان قوله مجاز في الباقي قد دفع
ذلك الاحتمال لان الحكم المذكور ثبوته لصيغة العام لا اللفظ المركب من العين
والالف والميم واما ما قيل فيه بحث لاحتمال التعدد باعتبار الموارد
فان لفظ زيد في قولك ضرب زيد وقتل زيد ونفع زيد الفاظ متعددة
بالشخص وان كانت واحدة بالنوع فليس بشيء لان التعدد باعتبار الموارد
لا يكفي في الاتيان بصيغة الجمع كما لا يخفى قال والاولى اقول نقل عنه
في الحاشية وجه الاولوية ان المفهوم عند الاطلاق من اضافة اللفظ الى الشيء
دلالته عليه وافادته اياه لاكونه من جزئياته وافراده وماذكره المص بمنزلة
قولك الفاظ الاسم او الفعل يعني افراده وجزئياته انتهى ومن غفل عن هذه
الحاشية قال في وجهها اذ ليس فيه ايهام خلاف المقصود مع ان الشايع اضافة
الالفاظ الى معانيها ولهذا رجح الرضي تسمية الا وهلا بحروف الاستفتاح و
انا قلنا انه غافل عن الحاشية المذكورة لان مقتضى الوقوف عليها نقلها بلفظها
او بمعناها لاذكر وجه اخر كما لا يخفى قال اما ان يتناول الخ اقول تقسيم للعام
المذكور باعتبار عمومه يعني عمومه امابان يتناول مجموع الافراد واما
بان يتناول كل واحد ومثل هذا شايع ومن لم يتنبه لذلك قال هذا اما
على حذف المضاف اي ذوات يتناول او تاويل المصدر باسم الفاعل
او تقدير مضاف الى المبتدا او تقدير هذا المضاف والمضاف اليه مبتدا
ثانيا قال كالرهط اسم لما دون العشرة اقول هذا على وفق ما في الصحاح
ويرد عليه انه صرح بصدق الرهط على مادون الثلثة وقد نص صاحب الكشاف

وغيره

وغيره على ان مادونها خارج عن حد الرهط قال في تفسير سورة النمل الفرق
بين الرهط والنفر ان الرهط من الثلثة الى العشرة او من السبعة الى العشرة
والنفر من الثلثة الى التسعة فان قلت قد قال في تفسير سورة هود ع الرهط
من الثلثة الى العشرة وقيل الى السبعة فما وجه قوله الى السبعة قلت لعله
التسعة محرف وصوابه من السبعة فان قلت هلا يجوز ان يكون صوابه
الى التسعة قلت لا لانه ينافي نص القران وهو قوله تعالى وكان في المدينة تسعة
رهط فان قلت لم لا يجوز ان يكون الغاية داخلة تحت المغيا قلت لانه
ح يلزم دخول العشرة تحته على القول الاول ولا وجه له لانهم اجمعوا على ان
الرهط ما دون العشرة ثم ان المفهوم من كلام الجوهري حيث قال رهط الرجل
قومه وقبيلته ثم قال والرهط مادون العشرة من الرجال لايكون فيهم امراة
ان يكون للقوم والقبيلة معنى اخر للرهط فلا وجه لما ذكره صاحب الكشاف
في تفسير سورة هود ع ولذلك قللوا حيث جعلوهم رهطا لان القلة في
معنى اخر للرهط لافي معنى القوم قال والقوم اسم لجماعة الرجال الخ اقول
القوم الرجال خاصة لانهم القوام بامور النساء وهو في الاصل جمع قايم كصوم
وزور في جمع صايم وزاير او تسمية بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت طعاما
احببت نوما وابغضت قوما اي قياما واختصاص القوم بالرجال صريح في الاية
وفي قول زهير اقوم ال حصن ام نساء واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم
الذكور والاناث فليس لفظ القوم بمتعاط للفريقين ولكن قصد ذكر الذكور
وترك ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن كذا في تفسير سورة الحجر من الكشاف
ومن هنا تبين ان الشارح كما اخطا في تاويله كذلك لم يصب في زعمه ان فعل
ليس من ابنية الجمع فان العلامة الزمخشري من ائمة العربية فكفى قوله وهو في
الاصل جمع قايم كصوم وزور حجة على كون فعل من ابنية الجمع ثم انه قال في تفسير سورة
الشعراء القوم مؤنثة وتصغيرها قويمة ومعناها الجمع وقال الجوهري القوم يذكر و
لان اسماء الجموع التي لاواحد لها من لفظها اذا كانت للادميين يذكر ويؤنث مثل

ونفر وقوم واذا صغرت لم يدخل فيه الهاء وقلت قويم ورهيط ونفير وتدخل
الهاء فيما يكون لغير الادميين مثل الابل والغنم لان التانيث لازم له انتهى وبين كلامين
بون قال بدليل انه يثنى ويجمع اقول نقض الاستدلال بالجمع بالصواحبات
ودفع بان الدليل مجموع قوله يثنى ويجمع ثم نقض برماح ورماحان ورماحات
واجيب بمثل ما اجيب به الاول بان الدليل مجموع الامور الثلثة والكل ليس بشى
اذ لا خفاء في انتقال الثالث في الدلالة فلا وجه لضم الاولين اليه ثم ان الاستدلال
بها في موضع الاشتباه لترجيح الدليل الظنى على مقتضى القياس فلا يضر النقض ببعض
المواد المخالفة للقياس واما الجواب عن النقض الاخير بانه شاذ فيرد عليه ان
المعلوم وجود التثنية والجمع في القوم واما ان ذلك على القياس فلا يعلم الا بعد
العلم بانه مفرد اللفظ فالاستدلال به عليه لا يخلو عن مصادرة كما لا يخفى قال قلت
من حيث ان مجئ الجموع الخ اقول هذا مخالف لما ذكره في شرح التلخيص حيث
قال ولهذا اى لان الحكم في الجمع المعرف انما هو على الاحاد دون الجمع صح بلا خلاف
جائنى القوم او العلماء الا زيدا والا الزيدين والا زيدان مع امتناع قولك جائنى كل
جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل انتهى الى قوله مع امتناع قولك
جائنى الخ صريح في ان استغراق مجئ الجموع لمجئ كل واحد لا يكفى في صحة استثناء الواحد عن
الجميع في صورة ثبوت الحكم للمجموع لا لكل واحد قال اى يصح اطلاق اسم الجمع
والقوم والرهط اقول تفسير للمراد من صحة اطلاق ما في معنى الجمع على الثلثة
فصاعدا وانما خص التفسير به لعدم الاشتباه في صحة اطلاق الجمع صيغة ومعنى
على الثلثة فصاعدا وانما افرد الرهط والقوم بالذكر مع دخولهما تحت اسم الجمع لان
منكر الرهط الاختصاص بما دون العشرة فكان ذلك مظنة توهم الاختصاص في معرفه
ومعرف القوم ايضا كالحكم اى انهما قريبان قريبان معنى فناسب الاهتمام بهما وقول
الشارح وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من
الرجال صريح في ان اسم الجمع في كلام المص في معناه ومن لم يفهم مرام المص ولم يتامل
في كلام الشارح قال ليس مراد المص باسم الجمع ما هو المتبادر منه اعنى مثل الركب ونحوه

لانه

لانه يتناول القوم والرهط الخ فلا وجه لتخصيص افرادهما بالذكر وايضا قوله اى يصح
اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط تفسير لقوله فالجمع وما في معناه لان ضمير يطلق راجع
اليهما وهو على سبيل البدل والمراد بالجمع فيه صيغة الجمع فينبغى ان يحمل في التفسير ايضا عليها
فقوله والقوم والرهط على سبيل التمثيل لاسماء الجموع المصطلحة والتقدير والقوم
والرهط مثلا قال ولا يخفى ان الكلام في الجمع اقول يعنى ان كون الكلام في الفاظ
العموم قرينة واضحة لكون المراد من الجمع المذكور المعرف وكذا المراد من اسماء الجموع
ما هو المعرف منها بدلالة تلك القرينة والا اى وان لم يكن المراد منها ما هو المعرف
لما صح قوله يصح اطلاقه على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له لانه
قد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ومن الناظرين في هذا المقام من
قال والا اى وان لم يكن الكلام في المعرف لبطل قوله على عدد معين من الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له الا قد سبق الخ ولا يخفى ما فيه من الاختلال قال مثل المسلمين
والمسلمات والانفس ونحوها اقول يعنى الصحيح وافعل وافعال وافعلة
وفعلة ومن قال مثاله كل ما جمع بالواو والنون والالف والتاء وما جمع هذا البيت
افعل ثم افعال وافعلة وفعلة يعرف الادنى من العدد كافلس
اثواب وارغفة وغلمة لم يصب في عبارة المثال وكان حقه ان يقول وهو
كل ما جمع الخ قال وكذا كل جمع في المواريث اقول هذا تمسك بالحكم لا بالسمع
والاستعمال كما توهم من قال فيه نظر لان انتهاض الدليل انما يتوهم اذا وجدت
صيغة الاخوات مذكورة في قضية الميراث مثبتا لمدلولها الثلثان واما مجرد ان
للاختين الثلثين كما للاخوات فلا تقريب له انتهى وتفصيل الكلام على المرام
ما في الكشف انهم استدلوا على ان صيغ الجموع حقيقة في الاثنين بالسمع والعقل
والمنقول عن ارباب اللسان والحكم اما السمع فقوله تعالى وداود وسليمان الى
قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان عليهما السلام و
اما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود

فى الاثنين كما هو موجود فى الثلثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة واما استعمال
ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع فى الاثنين كاستعمالهم اياها فى الثلثة
فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا او نحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين
واما الحكم فهو ان للمثنى حكم الجماعة فى المواريث والوصايا جهة حتى كان للاثنين من
الميراث ما للثلث فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا الى
هنا كلامه ومن هنا تبين ان منشاء النظر المذكور عدم الوقوف على اصل
الكلام وماخذه قال هو سوء الاشارة اقول نقل العلامة الشرازى عن
الفتوحات المكية للشيخ العارف العربى محى الدين قدس سره العزيز انه قال
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الوقايع فسألته عن اقل مراتب الجمع
وقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنين ما الحق فقال عليه السلام اخطأ
هؤلاء وهؤلاء بل ينبغى ان يقصد مقابل الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل
مراتب الاول اثنان والثانى ثلثة من اللغوى فكيف اى قوله اقول لا يذهب عليك ان لفظة
كيف لم تصب محزها لان اللغوى فى صدد بيان اللغة ولا محل لكلامه سوى تحقيق
تعيين المعنى وتصحيح اللفظ بخلاف النبى عم فانه فى صدد بيان الاحكام فلا وجه
لمقابلته على اللغوى فضلا عن الترجيح قال هو المتبادر اقول فايده ضمير
الفصل حصر التبادر الى الفهم من صيغة الجمع فيما فوق الاثنين دفعا لاحتمال اشتراك
الاثنين له فيه ولا بد منه فى تمام التعريف فانه على تقدير تحقق التبادر الى الفهم
من الصيغة المذكورة فى الاثنين ايضا لا يتم الاستدلال على كون اقل الجمع ثلثة
يتبادر ما فوق الاثنين الى الفهم من صيغة الجمع كما لا يخفى ولانه يصح جانى زيد وعمرو قال اقول
والايدفعه ما قيل قد تقرر عندهم ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف
المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفى صورتها
لان الجمع اذا كان حقيقة فى الاثنين لا يبقى فرق بين العالمين والعالمون فى
صحة توصيف المفردين المتعاطفين بهما الا فى صورة اللفظ وقد مر
انه لا تاثير لمراعاة صورة اللفظ فى عدم الصحة قال فصاعدا اقول قال السيرافى

في شرح

فى شرح كتاب سيبويه قولك اخذته بدرهم فصاعدا او اخذته بدرهم وزايدا حذفوا
الفعل لكثرة استعمالهم اياه كانه اخذته بدرهم فزاد الثمن صاعدا او فذهب
صاعدا ولا يحسن ان تقول وصاعد لانك لا تريد ان تاخذه بهما جميعا فتجعل
الدرهم مع صاعد ثمنا لشئ كما تقول بدرهم وزيادة ولكن اخبرت بادنى الثمن
فجعلته اولا ثم قررت شيئا بعد شئ لاثمان اشياء شتى والواو لا تجوز فى هذا المعنى
ولا تلزم الشيئين ان يكون احدهما بعد الاخر كما كان ذلك فى الفاء وصار صاعد
بدلا من اللفظ بالفعل من زاد او يزيد وثم بمنزلة الفاء تقول بدرهم ثم صاعدا
والفاء اكثر فى كلامهم قال ابو عمرو معنى بدرهم فصاعدا اى الترتيب بعضه بدرهم
وبعضه بدرهم وثلث ونحوه من الزيادة الى هنا كلامه فمعنى قوله فصاعدا فذهب
الموضوع له صاعدا قال اى من يرث بالاخوة اقول يعنى ان الضمير لمن يرث بالاخوة
والتثنية محمولة على المعنى وفايدة الاخبار عنه بالتثنية التنبيه على ان الحكم باعتبار
العدد دون الصغر والكبر وغيرهما ذكره الامام البيضاوى فى تفسيره وقوله
والتثنية محمولة على المعنى رد على العلامة الزمخشرى فى قوله ثنى ضمير من
يرث فى كانتا لمكان تثنية الخبر ووجه الرد انه يجوز عود الضمير الى من باعتبار
معناه تانيثا وتثنية وجمعا من غير ان ينظر الى الخبر واياك ان تظن انه قد اندفع
بما ذكره الشارح فى شرح الكشاف فى وجه تعليل تانيث ضمير من بوجود التانيث
فى الخبر من ان ذلك دل على ان مدلول من مؤنث فجاز تانيث ضميره لان
جواز تانيث ضميره لان مدلول من مؤنث ولا دخل فيه لما دل عليه فان
تاثيره فى العلم لا فى المعلوم فافهم قال ان للاختين حكم الاخوات الخ اقول
يعنى علم من الاية المذكورة ان للاختين حكم الاخوات فى استحقاقها الثلثين
الثابت فى موضعه فلا اتجاه لما قيل لا يخفى ان المفهوم من هذه الاية ان للاختين
الثلثين واما ان لهما حكم جميع فمبنى على ان ليس للاخوات الا الثلثان وهذا ابو الله
المنص اية اخرى وهى قوله تعالى فان كن اى البنات فوق اثنتين فلهن الثلثا
حيث دل بصريحه على ان ما فوق الاثنين من البنات الثلثين مع قرب

اضبرت

زايد

بالاخوة

فتيز

ماترك

قرابتها

لما فوقهما من ١٢

وهي قرابة الجزئية فلا يكون لما فوقهن الاخوات مع بعد قرابتها وهي قرابة المجاورة
اولى واذا ثبت بهذه الاية ان نصيب ما فوق الاثنين من الاخوات الثلثان
وبالاية الاولى ان نصيب الاثنين ايضا الثلثان علم بمجموع الايتين ان للاختين
حكم الاخوات في استحقاق الثلثين **قال** لان قرابتهما قريبة **اقول** لقائل
ان يقول نعم قرابتهما قريبة لكن قرب القرابة قد لا يؤثر الا يرى ان ابن العم
قد ياخذ اكثر من الابن كما اذا مات رجل وترك ابنا وثمان بنات فان الابن
ياخذ خمس التركة ولو كان بدله ابن العم اخذ ثلث المال فاذا لا تاثير لقرب
القرابة فثبوت شرط دلالة النص غير مسلم **قال** فان قلت هب
انه يعلم **اقول** هكذا شاع استعمال هب وصوابه هبه يعلم قال الحريري
الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص ويقولون هب اني فعلت وهب
انه فعل والصواب الحاق الضمير المتصل به فيقال هبني فعلت وهبه
فعل كما قال ابو وعيل الجمحي هبوني امرءا منكم اضل بعيره له ذمة ان الذمام
كبير وليس في قوله هب انه الاشعار بتسليم ما قاله الخصم بل المراد ان المسلم
هذا الا ما ذكرتم فاندفع ما قيل ان كلمة هب تدل على ان المذكور مما زعم المستدل
واجيب عنه بان هذه الصورة ايضا في حكم المذكور ومما زعم المستدل لانفهامها
من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين **قال** ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه
مع البنت الخ **اقول** لا يخفى ما فيه من الخبط لان حظ الابن مع البنت الثلثان
وحظ البنتين مع الابن النصف والنصف ليس مثل الثلثين ثم ان قوله
ذلك في قوله لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن اشارة الى حظ البنتين
مع الابن وهو النصف وليس ذلك حظ البنتين منفردا كما لا يخفى وفي بعض
لم يوجد لفظ البنت في قوله مثل حظه مع البنت فاندفع عنه المحذور
الاول اما ما قيل في دفع المحذور الثاني ان لفظ ذلك في قوله لكن من اين يعلم ان
حظهما ذلك بدون الابن اشارة الى الثلثان في قوله فانه يدل على ان حظ الابن
مع الابنة الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون ذلك حظ الانثيين

فتعسف

فتعسف بارد كما لا يخفى على من له حظ من ذوق حسن نظم الكلام **قال** قلت من
حيث ان البنت الواحدة الخ **اقول** يرد عليه ان هذا رجوع الى دليل اخر على ما
قرره الفاضل الشريف في شرح الفرايض لا يصلح للدليل المذكور كيف فان مبناه
اشارة ذلك النص وقد تثبت المجيب ههنا بدلالة نص اخر فالصواب في الجواب
ما ذكره الفاضل المذكور في الشرح المزبور انه عرف بالاشارة المذكورة ان حظ
البنتين الثلثان في الجملة وليس ذلك الا في حال انفرادهما عن الابن ومن الفقهاء
في تقرير ما اورد على جواب الشارح بان يقال ان المدعي يثبت بدلالة النص لا
باشارته كما زعم فكانه غافل عن ان ما به نص الدلالة غير نص الاشارة **قال**
اما بالقوة او بالفعل الخ **اقول** حق التحرير ان يقدم ما بالفعل على ما بالقوة و
وهو وارث بالقوة مثاله الاختان مع الاب فانهما لا يرثان بالفعل ومع ذلك
يحجبان الام من الثلث الى السدس **قال** كما روي ان ابن عباس رض الخ **اقول**
لا خفاء في ان احتجاج ابن عباس رض على عثمان رض وقبول عثمان رض كلامه
حيث قال نعم يدل على ان اطلاق الجمع على الاثنين ليس بطريق الحقيقة ومن
قال وقبول عثمان رض كلامه حيث قرره وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر
فقد اخطاء لانه ظهر مما ذكر انهما مهديا ما دائر ساير هما وقع خلافهما وهما من كبار
مجتهدي الصحابة رض لا ينعقد الاجماع وقيل ان قول ابن عباس رض معارض بما
نقل عن زيد بن ثابت رض من ان الاخوين اخوة ودفع بان مراد المثبت بيان
انهما كهما في الحكم ومراد النافي بيان الاختلاف بين صيغتي التثنية والجمع
فلا منافاة بين الكلامين ومن قال في تقرير الدفع اراد النافي انه ليس باخوة
حقيقة واراد المثبت انه اخوة مجازا جمعا بين كلاميهما ثم زعم انه التحقيق فقد
ابعد لان المثبت في مقام بيان الاحكام لا في مقام بيان التجوز في الكلام ولم يثبت
انه قال ذلك القول في الكلام ولم يثبت قصد تفسير قوله تعالى فان كان له اخوة
الاية حتى يلزمه بيان التجوز في الكلام ايضا فتامل **قال** بطريق الخلافة **اقول**
اراد به مجرد انتقال الملك يعني المملوك من الاصل الى الخلف فكل من الارث و

خلافه عند الكل ومن لم يتنبه وهم ان ما ذكر قول زفر خاصة واعترض بنا وعلى
ذلك فقال وفيه بحث لان هذا قول زفر واما عند ائمتنا الثلث فالورثة خلافة
والوصية اثبات ملك جديد ويتفرع عليهما الاحكام متى انقلبه فلينظر في
اوايل كتاب الوصية من الهداية فلا وجه للاقتصار في الجواب على قول زفر فقد
وهم لانه ان اريد به المعنى الذي ذكرنا فالكل خلافة عند الكل وان اريد به انتقال
الملك بمعنى المملوكية دون التجدد اث الملك بمعنى الاتصال الشرعي فليس واحد
منهما خلافة بهذا المعنى عند احد من ائمتنا كيف والكل متفقون على وجوب
الاستبراء على كل من الوارث والموصى له وعلة التجدد اث الملك على ما عرف
في محله واما ما نقل عن زفر في الاستدلال على عدم اشتراط القبول في الوصية
من انها خلافة كالارث فمحمول على مجرد انتقال الملك الشرعي وان كان مع
التجدد اث وما نقل عن ساير الائمة في خلافة فمحمول على انتقاله بدون التجدد اث
الملك الشرعي كما هو المتبادر من عبارة الخلافة وبالجملة ليس مدار ذلك الخلاف
على ثبوت الخلافة عنده دون عندهم كما يوهمه ظاهر عبارة الهداية وذلك
ليس يخفى على من تامل في تحرير الدليلين المنقولين من الطرفين على الوجه الذي
وقع في شرح مختصر القدوري للاقطع قال بطريق اطلاق اسم الكل على
اقول قيد بما كان اطلاق الجمع على المثنى يحتمل الان يطلق على مجموع جزئي المثنى
وعلى كل جزء فان قوله قلوبكما يحتمل ان يطلق القلوب على مجموع القلبين
وعلى كل قلب منهما اورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض
الى الاحتمال الاول وبقوله او تشبيه الواحد بالكثير الخ الى الاحتمال الثاني
ورد بان اطلاق الجمع على كل جزء من المثنى منفردا مما ليس الكلام فيه فلا تقريب
لذكره بل مراد الشارح بيان علاقة اخرى فان تشبيه كل قلب بثلثة قلوب
يقتضي تشبيه قلبين بستة قلوب فلفظ الجمع على الاول مجاز مرسل و
على الثاني استعارة لكنه مردود بان وظيفة المجيب المنع المذكور وذكر
ما يصلح للسند من الاحتمالات ولا يجب عليه مراعاة غرض المستدل

وماهو

وماهو في صدده لان المجيب ههنا سائل والمذهب للسائل ثم انه لا تقريب لقوله
فان تشبيه كل قلب بثلثة قلوب يقتضي تشبيه قلبين بستة قلوب فان مراده ما يتم بدونه
كما لا يخفى على من انصفه وتامل في باقي الكلام قال عن استثقال الجمع اقول
بل احترازا عن استثقال اضافة الشيء فان اضافة تستثقل ويحترز عنها عند
ظهور المراد سواء كان المضاف اليه مثنى او جمعا الا ترى كيف احترز عنها في قوله تع
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى الاية حيث قال الى الكعبين ولم يقل الى كعبيكم و
قطع الاضافة في المرافق ايضا مع عدم المحذور ثمة مراعاة لحق النظير في النظير
ومن قال في تعليل ما ذكره الشارح لعدم دورانه في الكلام دوران الجمع فقد اخطاء
لان قلة الدوران في الكلام لا يكون علة للاستثقال بل يكون الثقل علة له
ثم قال والسر فيه كثرة مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة يجب الوقوع
اكثر وبهذا يظهر السر في انه يفهم في العرف من قولهم لا اعلم في البلد من فلان انه
اعلم من الجميع ولا يفهم التسوية وفيه نظر قال الميول والدواعي اقول وهذا
وان كان مجاز ايصاد اليه توفيقا قال الامام في المحصول وليس المراد نفي القلب
الذي هو عضو خاص لانه لا يوصف بالصغو ورد عليه العبرية بان الميول لا يوصف
بالصغو الذي هو الميل اذ لا يقال مال الى فلان ميل والقلب يوصف به كثيرا اذ
يقال مال الى فلان قلبي كما قال الحماسي صبا قلبي ومال اليك ميلا قال وارتفاع
ما كان منهيا الخ اقول قيد به لاشتراط ما فوق الاثنين والله اعلم لتحقق
الاتفاق في اجتماع الثلثة لاندفاع تعارض الفردين بالثالث ولذا جعل حد الثلثة
في الشرع حدا في ابلاء الاعذار كما في الاسولة الثلثة لموسى عم ومسح المسافر
وخيار الشرط وغيرهما ويرد عليه انا سلمنا تحقق الاتفاق في اجتماع الثلثة
باندفاع تعارض الاثنين بالثالث لكن لا نسلم صحة التعليل في جعل الثلثة
في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فانه بمعزل عما ذكر قال وفي انعقاد صلوة
الجمعة بهما او اداء فضيلة الجماعة اقول الاول على راى ابي يوسف و
على راى ابي حنيفة رح ومحمد رح ومن لم يتنبه لذلك ادعى رعاية اللف بعين

حسن صح

وتوجيه الكلام عليهما قال انه على مذهب ابي يوسف رح ولعل منا غيره ماذكر الى
قوله او في انعقاد صلوة الجماعة غير ملعدم وقوفه على رعاية المؤمنين على
النسخة الاولى وقيل على النسخة الثانية يعني في غير الجمعة وذلك ان الامام في
غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء ساير الصلوات
سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان تكلمت
الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة
لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا
يشترط ثلثة سوى الامام قال تعريف الاحكام دون اللغات اقول وفيه
نظر لانه ان اراد من اللغات ما لا تعلق له للاحكام فسلمنا انه تعريف الاحكام
دون اللغات ولكن لا يتم التعليل لان ما نحن فيه مما يتعلق به الاحكام
كيف فان حكم حجب الام من الثلث الى السدس متعلق به وان اراد منها مطلقا
اللغات سواء تعلق بها الاحكام او لا فلا وجه للفرق بينهما قال على تقدير
تمامه اقول انما قال ذلك لانه قدم تقرير النقاضه تفصيلا على ما وقفت عليه
فلا حاجة الى ان يحمل على الاشارة الى ما ذكره الجصاص وغيره من ان الحديث
المذكور لم يثبت بين جهة النقل على ان حق تلك الاشارة ان يقال على تقدير
صحته لا تقدير تمامه فان عبارة التمام ظاهرة فيما ذكرناه قال اذ ليس النزاع
الا اقول قيل يمكن ان يدفع هذا بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة على ان ما وضع للجماعة يطلق عليهما ولا ينافي
ان ليس النزاع في ج جمع ولا يخفى ما فيه من التعسف فان مقتضى القصد الى ما
هو ان يقال الاثنان فما فوقهما جمع وفي استعمال الجماعة في مقام الجمع من الركاكة ما لا
يليق بشان من له ادنى حظ من البلاغة فضلا بشان من له حظ كامل قال فعلى
هذا لا حاجة الا اقول انما قال فعلى هذا لا حاجة ولم يقل فلا حاجة تنصيصا على
ان نص نفي الحاجة الى ما ذكره المص ليس مطلقا بل على التقدير المذكور ومن ثم يتنبه
لذلك مع وضوحه اعترض عليه وقال ما ذكره المص جوابا انما هو على قوله
من يتمسك

من يتمسك بحجة فعلنا ونقول هو جمع اطلق على الاثنين كما ورد ما في الا الكلام
لا على تقرير الوفاق الذي ذكره ابن الحاجب في المنتهى فاذا تمسكوا به فالجواب
ضروري محتاج اليه قال لانه موضوع للمتكلم مع الغير الا اقول والتغليب
في قولنا انا وانت فعلنا كما صرح به صاحب الكشاف من جهة انه اذا عبر عن
الغير بطريق الخطاب او الغيبة حقه ان يجري على تلك الطريقة لان يجعل تابعا
للمتكلم فلا ينافي لكون الصيغة المذكورة موضوعة للمتكلم مع الغير كما توهم
بعض الناظرين في الكشاف واعترض عليه واجاب عنه في شرح اولى كما حصله
ماذكرناه وبما قررناه اتضح ان من قال قد صرح الشارح في المطول بان قولنا انا
وانت فعلنا وانا وزيد ضربنا من قبيل التغليب وايضا صرح بان جميع باب
التغليب من قبيل المجاز ولو كان مشتركا معنويا او لفظيا لم يكن من قبيل
المجاز فقد اتى بما لا حاجة اليه في ايراد السؤال فان مورده لانه موضوع للمتكلم
مع الغير ولا دخل في ايراده عليه لكون باب التغليب من المجاز كما لا يخفى
قال وابعد من ذلك اقول اي من القول الذي ابطله وهو ان يكون مشتركا
بالاشتراك اللفظي ومن قال اي من القول المحكي بالاشتراك اللفظي فكانه غفل
ان القول اذا تعدى بالباء يكون بمعنى المذهب فلا ينافيه قوله ما قيل لان
الشيء انما يقاس بما هو من جنسه قال الفاضل الشريف وانما كان ابعد لانه اثبات
اللغة بالترجيح مع مخالفته لما صرح به ائمة اللغة انتهى لا يقال انه ليس اثبات
اللغة بالترجيح بل نفي اللغة لترجيح المجاز على المشترك فان كون فعلنا حقيقة
في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية ايضا للزم الاشتراك فوجب ان
يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك لانا نقول هذا توجيه اخر غير ما في الكتاب ولان
نفي المجاز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظي لجواز الاشتراك المعنوي
لان واحدا منهما لا يدفع اصل الاعتراض وهو ان ما ذكر ليس اثبات اللغة
بل نفيها بل لان المراد من اثبات اللغة حكمها لا اثبات نفيها وكما لا يجوز
اثبات نفيها بالترجيح كذلك لا يجوز اثبات حكمها

قال لم يعرفوا في هذا المقام اقول اراد مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام بانه يطلق على الثلثة
فصاعدا الى ما لا نهاية مستدلا بان اقل الجمع ثلثة قال وان صح نقله عن الثقات
اقول وان صح نقل تصحيح الثقات في المنكر والكلام ههنا في المعرف سواء كان جمع
قلة او كثرة فلا مخالفة اذ لا بعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف ورد بانهم عللوا
الطلاق الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلثة فصاعدا بان اقل الجمع ثلثة ولا شك ان المراد
بالجمع الواقع في العلة الجمع المنكر او ما يشمله فالمخالفة متحققة لكنه مردود لان الشمال
الجمع الواقع في العلة على الجمع المنكر لا يستلزم وقوع الجمع المنكر فيها كما لا يستلزم
اشتمال الجمع العام على الجمع المنكر عموم الجمع المنكر قال قد اختلفوا في منتهى
التخصيص اقول قال الفاضل العبري في شرح المنهاج لا يجوز تخصيص العام بحيث
لا يبقى منه عدد غير محصور والا كان نسخا لا تخصيصا بل يجب ان يبقى منه بعد
التخصيص شيء واختلفوا فيما يجب بقاؤه بعد التخصيص فاختار الامام والمص
ما ذهب اليه ابو الحسين البصري وهو انه لا بد في جميع الفاظ العموم من بقاء كثرة
بعد التخصيص وان لم يعلم قدرها وعبر المص عن هذا المذهب بقوله يجوز
تخصيص العام ما بقي من افراده عدد غير محصور وفيه نظر لانه اراد بعدم حصر الكثرة
عدم تناهيها فبطلانه ظاهر وان اراد به عدم العلم بقدرها فلو بقي كثرة معلومة
القدر كاربعمائة من الالف وجب ان لا يصح التخصيص وقد صح اتفاقا واجاب عنه
صاحب المناهج من شراح المنهاج يجوز ان يراد جمع يقرب من مدلول العام كما هو مذهب
الاكثر في الجميع او ذلك في الجموع اليسير وما يتعسر عدها في الجم الغفير كما في هذا الالفاظ
انتهى وبهذا تبين ان من قال قبل المراد بالقرب في قول الشارح لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام ان يكون الباقي اكثر من النصف والقائل بذلك ابو الحسين البصري
وامام الحرمين واكثر الصحابة اصحاب الشافعي اخطأ في كل واحد من مقامي كلامه قال
وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد اقول قال صاحب المنهاج في
المنهاج وجوز القفال يعني تخصيص العام الى اقل المراتب اي اقل مراتب ما يصح
اللفظ عليه حقيقة فيجوز التخصيص في الجمع ما بقي اقل مراتب الجمع وهو ثلثة فانه

الاقل

الاقل اي اقل الجمع عند الشافعي وابي حنيفة لا اثنان وهو مذهب اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة اللغة واثنان عند القاضي الاستاد اي على قياس قولهما وهو قول جمع من
الصحابة والتابعين وفي غيره اي يجوز التخصيص في غير الجمع نحو من وما والمفرد
المحلى بلام الجنس واين ومتى الى الواحد لانه اقل ما يصدق عليه اللفظ لا اقل
مراتب العدد حتى يحتاج الى الاعتذار بان الواحد عدد عند الاصوليين خلافا للحساب
وقيل جوزوا التخصيص الى الواحد مطلقا سواء كان العام جمعا او غيره انتهى
وبهذا التفصيل تبين ما في اجمال الشارح من الخلل فتامل قال مثل الرجال والنساء
اقول التمثيل ههنا بالنساء الباقي على حقيقته وفيما سياتي من قوله في معناه
كالنساء بما كان مجازا عن الجنس وقد نبه على ذلك بتقييده ثمه بقوله في لا اتزوج النساء
فلا منافاة بين قوله ههنا يجوز تخصيصه الى الثلثة وقوله ثمه يجوز تخصيصه الى الواحد قال
فيصير نسخا اقول لا تخصيصا لان التخصيص لا يكون الا لبعض الافراد فيجب ان يبقى
بعد التخصيص شيء من افراد العام وبهذا ظهر فساد ما قيل فيه بحث لانه انما يصير
نسخا لو كان داخلا في الارادة ثم اخرج وهو ممنوع لما مر ان التخصيص بيان انه غير مراد
اللهم الا ان يراد بالنسخ معناه اللغوي فان منشاء عدم تحقق معنى التخصيص
والنسخ عند ارباب هذا الفن وذلك ان التخصيص بيان تغيير يتغير به العام
من وصف الى وصف مع بقاء اصل العموم والنسخ بيان تبديل يتبدل به الاصل
فمعنى تخصيص الجمع من افراد العام اخراج بعض افراده دون بعض ابقاء لاصل معنى
الجمع وعلى الغرض المذكور لا يبقى معنى الجمع فلا يكون تخصيصا بل يصير نسخا بلا شبهة
قال على ما هو اصل وضع المفرد اقول لما كان النساء في قوله لا اتزوج النساء
مجازا عن المرأة كان منزلا منزلته ومندرجا في حكمه فكان مفردا حقيقة لا تقديرا
كما سبق الى وهم من قال اي التحقيق كالرجل او التقدير كالنساء في لا اتزوج النساء
لان مال النساء في حيز النفي مفرد اذ المعنى لا اتزوج امرأة قال الاول ان الجمع الخ
اقول تحريره انه كما لا يجوز تخصيص الجمع العام باقيا على حقيقته الى ما دون الثلثة
كذلك لا يجوز تخصيصه الى الثلثة لانه انما يكون عاما عند قصد الاستغراق فلا يبقى

على حقيقته الا اذا اريد به جميع الافراد ولما يجوز تخصيصه الى الثلثة غير باق على حقيقته كذلك
بجواز تخصيصه الى ما دون الثلثة غير باق على حقيقته بلا فرق بينهما فالتفرقة المذكورة لحكم
والتفريع على ان الثلثة اقل الجمع غير مؤثر فيها وحاصل الجواب الاتي ذكره ان التفريع
المذكور مؤثر فيها واذا وقفت على تحقيق ما ذكر فقد عرفت ان من قال منا وجواز
تخصيصه الى الثلثة تفريعا على ان اقل الجمع وحاصله ان الثلثة اقل ما لا نزاع لنا
فيه والذي فيه النزاع ليس اقله الثلثة اما الاول فلان الثلثة اقل الجمع الغير المخصوص
والا نزاع لنا فيه بل في العام المخصوص واما الثاني فلان العام المخصوص لما كان مجازا جاز تخصيصه
الى الواحد فلا يستقيم الفرع ولا التفريع لم يصب في تحرير المقام وتقرير المرام كما لا يخفى
على ذوي الافهام **قال** وايضا النزاع **اقول** يعني ان المراد من الجمع المذكور في محل
النزاع اي في قوله اقل الجمع اثنان او ثلثة الجمع الغير العام فلا وجه لتفريع ما ذكر في الجمع
العام عليه وهذا واضح وان خفي على من قال في بيانه لان الكلام في اقل مرتبة التخصيص
الذي ينتهي اليها العام لا في اقل مرتبة ينتهي اليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم
دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر
ولا يذهب عليك ان المتن اوضح من هذا البيان **قال** انما يكون عند تعذر الاستغراق
اقول هذا بيان شرط حمل الجمع على المفرد وما في حاشية الكشاف للفاضل
الشريف حيث قال ولما استفيد منها اي من الجموع المعرفة باللام انتساب الاحكام
الى كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين بان
الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه الجمعية وصار للجنس انتهى بيان وجه حكم
الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية ولا تعرض فيه لما هو
شرط لحمل تعريف الجمع على الجنس فلا منافاة بينهما كما توهم من قال وبما ذكره
الشارح في هذا الاعتراض يظهر ان قول الشريف في حواشي الكشاف يعني
المنقول انفا محل بحث لان ائمة الاصول انما قالوا ببطلان الجمعية وكون الجمع
المعرف باللام مجازا عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا لانتساب
الاحكام الى كل واحد انتهى وتفصيل المقام انه لا دلالة فيما ذكره الشارح على ان

حمل

حمل الجمع على الفرد لتعذر الاستغراق حتى ينافي كونه لانتساب الاحكام الى كل فرد فرد
انما دلالته على ان تعذر الاستغراق شرط له وهذا اعم من الاول والتحقيق
ان الاصوليين وائمة اللغة اتفقوا على ان الجنس يتعين بتعذر الاستغراق
المتبادر عن العهد ثم انهم اختلفوا في انه هل يبطل معنى الجمعية ام لا فذهب ائمة اللغة
وارباب البلاغة كصاحب الكشاف وصاحب المفتاح الى عدم بطلانه وذهب
الاصوليون الى بطلانه ووجه القولين مذكور مفصلا في باب موجب الامر من الكشف
فمن رام الوقوف عليه فلينظر في تلك المطالعة فلا تدافع بين قول الشارح
ان حمل العام المعرف على الفرد عند تعذر الاستغراق وبين قول الفاضل الشريف
ان بطلان الجمعية بلام الجنس لانتساب الاحكام الى كل فرد فرد وايضا مراد
الفاضل الشريف من الاستغراق في قوله كما في المفردات المستغرقة الاستغراق
على سبيل البدل لا على سبيل الشمول فلا ينافي اشتراط حمل الجمع على الفرد
بتعذر الاستغراق على وجه الشمول **قال** الثالث ان من قال **اقول**
هذا الذي ذكر كما يرد على المتن كذلك يرد على من قال يجوز تخصيص العام الى
اثنين وعلى من قال انه يجوز الى ثلثة والمذكور في المنهاج انه دليل من قال
يجوز التخصيص ما بقي غير محصور وقال صاحب المنهاج في شرحه فذهب البصري
والامام الى انه يجوز التخصيص ما بقي غير محصور لانه لو لم يقف الى هذا
الحد بل جاز الى بقاء واحد فقط لم يوافق اللغة لانه لا يستحسن ذلك
لسماجة اكلت كل رمان اي قباحته لغة اذا كان ثمه الف رمانة مثلا
ولم يأكل غير واحد ولذا يعاب بذلك وكذا الى بقاء ثلثة او اربعة
او نحوها من العدد المحصور في المثال المذكور لشمول الاستقباح الكل
والتصويب في الواحد لكونه داخلة في الاستقباح **قال** والتخصيص
انما يقع في العموم **اقول** يعني المصطلح المشروط بالاستغراق
لا اللغوي الذي يدور عليه صحة التخصيص فلا الى ما قيل هذا الجواب
غير موجه لانه يقتضي كون التخصيص من قبيل العموم العام وليس كذلك
كيف وقد تكلموا في عام خص منه البعض انه يخص بالقياس وخبر

الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عاما لم يرد عليه التخصيص ومنشأه عدم الفرق
التخصيص بين مطلق التخصيص والتخصيص المقيد بالاضافة الى العام فان
ما ذكره انما يتم ان لو قالوا في التخصيص الطارى على عام خص منه البعض انه
تخصيص عام وكذا مبنى ما قيل في جوابه ان ازالة التخصيص للعموم ظاهر وقولهم
انه غير يخص بالقياس وخبر الواحد مبنى على ما نقله الشارح من ابن الحاجب
في بحث عموم النكرة الموصوفة من ان التخصيص قد يطلق على قصر العام
على بعض مسمياته وان لم يكن عاما عدم الفرق بين مطلق التخصيص وتخصيص
العام فان ما نقله الشارح في البحث معنى تخصيص العام ومراده ومراد القوم
على ما ذكرناه انما مطلق التخصيص فافهم قال وعن الثالث بان الكلام
في الصحة لغة اقول رد هذا الجواب اولا بان مراد المعترض ان يعد لاغيا
في عرف اللغة لانه يعد لاغيا في العرف مطلق وثانيا بانه يتضمن تسليم ان
التخصيص الى الواحد لغو عرفا وعقلا لكنه يصح لغة وهو يقتضى عدم و
قوعه في كتاب الله تعالى مع ان الكلام في عام الكتاب وتخصيصه لكن ما ذكره
اولا ماخوذ مما نقلناه سابقا من شرح المنهاج الا ان تقرير الشارح لا يساعده
لان اطلاق العرف يأباه فانه اذا اطلق يحمل على مقابل اللغة واضافة
العرف الى اللغة لا تخلو عن ركاكة وعبارة لاغيا ايضا تأباه لان حقه ح ان
يقول عد خطاء او قبيحا فان اهل اللغة يقولون انه خطاء وانه قبيح ولا يقولون
انه لغو وما ذكره ثانيا مردود بان مطلق العام وتخصيصه لا في عام الكتاب
وتخصيصه لخصوصهما وذلك مما لا يخفى لمن له ادنى دربة في هذا الفن وايراده ما
في قسم الكتاب ليس لاختصاصهما به بل لامر ذكره الشارح فيما سبق واما
ما ذكر في الجواب عن الثالث بان المخصص لما كان لبيان انه لم يدخل فهو
كالمتكلم بما يدل على الواحد وهو لا يعد لاغيا لا عقلا ولا عرفا ولا لغة
فانما يصح تخصيص كل الى الواحد ولا يدفع النظر عما ذكر في وجه ذلك التخصيص
من انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد
فانه صريح في ان اصل وضع العام الذي ليس بجمع ولا في معناه للدلالة على

على المفرد ولا يخفى ان لفظ كل من هذا القبيل فيلزم صحة اطلاقه وارادة الواحد
في المثال الذي ذكر في تقرير النظر فتدبر قال وتنبيه على ان قصر العام اقول
قيل فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق من ان اللفظ في
الباقي حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة
بين الجمع والمفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع
للباقي ولا يذهب عليك ان منشأ ما اورده المقدمة الثانية القائلة ان اللفظ
في الباقي حقيقة وقد تكلم الشارح فيها فيما سبق وبين عدم صحتها ولا توقف للتنبيه
المذكور عليها فلا وجه لايراد ما ذكر عليه واما الجواب عنه بان هذا ليس بابعد
من اطلاق العشرة على الخمسة حقيقة في قولك له على عشرة الا خمسة على
انه قد سبق وسيجيء ان المستثنى منه متناول للكل والاستثناء يمنع دخوله
المستثنى في الحكم وح لا استبعاد اصلا فليس بشيء لان المعترض لم يستبعد
ما ذكر بل قال يلزم ح اطلاق الجمع على المفرد حقيقة وانتم لا تقولون به وما ذكره
في صورة استثناء الخمسة من العشرة لا يدفعه بل هو اعتراض اخر على من قال بان
اللفظ في الباقي حقيقة وان ما ذكره ثانيا منشأه الغفلة من ان الكلام الزامي
انما يرد على القائلين بان اللفظ في الباقي حقيقة وان ما ذكره ثانيا منشأه الغفلة
~~من ان الكلام الزامي انما يرد على القائلين بان اللفظ في الباقي حقيقة~~ اذا كان قصر
العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل وما ذكر من ان المستثنى منه متناول
للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم على رأي اخر فتدبر قال يعني انه
اسم للواحد فما فوقه اقول قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين والفرقة اسم للثلثة فصاعدا فالطائفة من الفرقة بعضها
وهو الواحد او الاثنان لا يقال الطائفة اسم للجماعة لان المتقدمين اختلفوا
في تفسير الطائفة قال محمد بن كعب هو اسم الواحد وقال عطا اسم للجماعة الا انه
للاثنين وقال الزهري للثلثة وقال الحسن لعشرة فيكون هذا اتفاق
منهم ان الاسم يحتمل ان يتناول كل واحد من هذه الاعداد ولم يقل احد بالزيادة

على العشرة كذا في باب قبول خبر الاحاد من اصول شمس الايمة السرخسي ان قلت فعلى هذا جاز اطلاق الطائفة على الزايد على العشرة المفهوم من عموم قوله الثلثة فما فوقه ليس بذاك قلت نعم لكن له محل وهو قول مجاهد على ما نقله الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المومنين بقوله قال مجاهد رجل فما فوقه الى الالف وقال الامام النووي في تهذيب الاسماء وعن ابن عباس رض في رواية انهم اربعة الى اربعين وفي الكشاف وعن ابن عباس رض في تفسيرها يعني في تفسير الاية المذكورة انها اربعة الى اربعين رجلا من المصدقين بالله فقول شمس الايمة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة ليس بذاك قال لانه اسم لقطعة من الشي اقول قال النووي في التهذيب الطائفة من الشي قطعة منه قال الجوهري وغيره وقال ابن عباس رض الطائفة الواحد فما فوقه وقال الهروي يجوز ان يقال للواحد طائفة يراد بها النفس الطائفة قال انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء اقول حملها على علامة الجماعة لظهوره وخفاء ساير معانيها في الطائفة ومن رام بيان ذلك بطريق البرهان فقال التاء تدخل للتانيث او لشبه التانيث اي الفرعية كالتاء الداخلة على المنقول من الوصفية الى الاسمية وهي في الطائفة ليست للتانيث فيكون لشبهه وهو الجمعية اذ الجمع فرع الواحد وللمبالغة كعلامة بيانا للفرعية فقد ركب غلطا وارتكب شططا حيث زعم ان التاء لا تدخل الا لما ذكرنا وليس كذلك فانها تزاد في كلام العرب على سبعة اضرب والسابع تدخل في الجمع لثلثة اوجه احدها ان تدل على النسبة نحو المهالبة والثاني تدل على التعجيم نحو الموازجة والجوارية والثالث ان يكون عوضا من حرف محذوف نحو المرازبة والزنادقة والعبادلة ومن اراد زيادة تفصيل فليطلب من الصحاح وتعسف فيما لا حاجة اليه ثم ان تفسيره شبه التانيث بالفرعية وتمثيله بالتاء الداخلة للنقل والتاء الداخلة للمبالغة ينافي حصر شبه التانيث في الجمعية المستفادة من قوله وهو الجمعية قال وفي الكشاف الطائفة الفرقة اقول ذكره في تفسير قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المومنين من سورة النور قال التي يمكن ان يكون حلقة اقول وفي الكشف اخذه من الاشتقاق

ودكر

رد اخر له
اما انه تعسف فظاهر واما انه لا حاجة اليه فلما بيناه انفا انه يتم المرام بدونه منه

وذكر سلمه الله من بعضهم صحة الوقوع على الواحد والتاء للمبالغة كرواية او كنى بالجمع عن الواحد انتهى وبما ذكره من انه اخذه من الاشتقاق اندفع ما قيل اعتبار كون الطائفة حلقة امر بعيد عن اللغة فان الطائفين حول الكعبة تدورون حولها لا انهم يصيرون حولها حلقة والطائفون في البلاد تدورون حولها من غير ان يصير واحلقة ولا يذهب عليك انه لا دلالة فيما ذكره بقوله فان الطائفين الخ على عدم اعتبار الاحاطة في اصل معنى الطوف بل لو قيل ان فيما ذكر نوع دلالة عليه لم يبعد قال واقلها ثلثة او اربعة اقول قال الشارح في شرح الكشاف في تفسير سورة التوبة ان طائفة اسم لجماعة يطوف بالشي ويحيط واقلها اثنان او ثلثة واعجب منه ما قاله الامام الصفا في تفسير سورة النور والطائفة فرقة يمكن ان يكون حافة حول شي من الطوف واقلها ثلثة وقيل واحد او اثنان وبالجملة من اعتبر في الطائفة معنى الطوف لا مساغ له لان يجوز اطلاقها على اقل من ثلثة كما لا يخفى قال النووي في التهذيب قال الواحدي قال الزجاج اما من قال واحد فهو على غير ما عند اهل اللغة لان الطائفة في معنى جماعة واقل الجماعة اثنان واقل ما يجب في الطائفة عنده اثنان ثم قال واعترض ابو بكر بن ابي داود على الشافعي وقال قوله اقل الطائفة ثلثة خطا لان الطائفة في الشرع واللغة تطلق على الواحد فحكى ثعلب من الفراء انه قال سمع عن العرب ان الطائفة واحد واما الشرع فقد احتج اصحابنا في قبول خبر الواحد بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فحملها على الواحد قال ان المعرف باللام اقول يعني المشار اليه بتعريف اللام قد يكون نفس الحقيقة الى اخر الكلام فليس ههنا شي له معان متعددة كما سبق الى وهم من قال يعني اولا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام المجردة ثم اعترض بناء على ذلك الوهم الفاسد قائلا فيه بحث لانه لو تم لدل على ان الجمع المنكر ايضا من صيغ العموم لجريانه فيه وانت خبير ان فساد المبنى يسري الى المبنى قال وقد يكون حصة معينة منها اقول انما قال حصة

وذكر ان المعهود اذا كان متعددا يكون الاشارة الى الجملة لا الى كل واحد منها فيجب تلك الاشارة لا بمثابة اجزاء المشار اليه بعضها عن بعض منه

بما يخصهم بقدر المشترك بينهم كما في بعض التعريفات الواقعة في كلام الله تعالى اذا
منها طائفة المنافقين او جماعة قريش او نحو ذلك ومن وهم ان المراد بالحصة ههنا
نفس الشخص فقد وهم كيف فانه ح يلزم خروج ماذكرنا عن صالح العهد الذهني
ولا يدخل في العهد الذهني ولا في غيره فينتقض به الحصر قال فالعهد الذهني و
الاستغراق من فروع تعريف الحقيقة اقول اعلم ان الاشارة في صورة تعريف
العهد الخارجي الى الفرد المعين وفي صورتي تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق
الى نفس الحقيقة وتعين العهد الذهني والاستغراق دائر على وجود القرينة
الدالة على البعضية وعدمها ولا دخل فيه للتعريف الداخل عليها وبهذا تبين
وجه اصالة التعريف الخارجي وتفرع الذهني والاستغراق على تعريف الحقيقة
عبارة من تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها او
جميع الافراد من فروعها وبانه لو سلم فلم لم يجعل العهد الخارجي كالذهني والا
راجعا الى الجنس واما الجواب عن الاعتراض الاول بان منشأه عدم التفرقة
بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التفريع هو
والثابت ههنا هو الاول فليس بصواب لان المعترض لم يدع وجود المانع
عن التفريع بل انكر وجود المصحح له وماذكره انما ينتظم على الاول فتامل
واما الجواب عن الثاني بان جعل الاستغراق والعهد الذهني من فروع الاستغراق
بعدم اعتبار الفرد فيهما وهو محال في العهد الخارجي لوجوب اعتبار الفرد فيه
وبان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة
اخرى مخرجها الى ماذكرناه فمن وهم ان الثاني جواب دون الاول فقد وهم قال
ثم الاستغراق اقول لا يقال هذا مخالف لما ذكره في شرح التلخيص حيث
قدم ثمة تعريف الحقيقة على الاستغراق وعكس ههنا لان ماذكره هنا
مبني على مذهب صاحب الكشاف لانه بصدد توجيه كلامه وقد حصر في المفصل
فايدة اللام في التعريف والتعريف في العهد والجنس وماذكره ههنا مذهب
جمهور المحققين لان ماذكر في شرح المذكور ليس بناء على مذهب صاحب

الكشاف

الكشاف في قوله لانه بصدد توجيه كلامه غلط منشأه قوله والى هذا ينظر صاحب
صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكره في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين ان اللام
للجنس فيتناول كل محسن وكثيرا يطلق على ما يقصد به المفهوم والحقيقة كما
ذكر ان اللام في الحمد لله للجنس دون الاستغراق بعد قوله وتحقيقه ان اللفظ
اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد
او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها
وجب ان يكون للجميع ومظنة المخالفة ليست ثم بل في قوله والى هذا ان اسم
الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت
الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس ونحوه علم الجنس كاسامة
واما على حصة معينة منها واحدا او اثنين او جماعة وهو العهد الخارجي
ونحوه علم الشخص كزيد واما على حصة غير معينة منها وهو العهد الذهني
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضاف
الى نكرة انتهى والمراد حاصل المقام لا حاصل مذهب صاحب الكشف لبعده
عن مساق الكلام كيف وهو منكر للتفطن لان الواقع ثمة تقديم تعريف
الحقيقة على الاستغراق في الذكر على حسب مقتضى التفهيم والمراد ههنا من
تقديم الاستغراق على تعريف الحقيقة تقديمه عليه في الاعتبار والتقديم في
الذكر على حسب مقتضى النفس والمراد ههنا على التقديم في الاعتبار فلا
بينهما ولو سلم ان التقديم في الذكر لا يدل على التقديم في الاعتبار فنقول
هذا ههنا عند الاصوليين الناظرين في الكلام من افادته الاحكام فما هو
استغرق الارجح اعتباره عندهم والذي ذكره ثمة فعند اهل البيان الناظرين في الدلالة
على المعاني الاصلية ثم ما يتولد منها فالمقدم في اعتبارهم هو تعريف الحقيقة
لانه الاصل ثم الاستغراق لانه متفرع عليه ومتولد عنه قال فالاستغراق
هو المفهوم عند الاطلاق اقول قد عرفت ان هذا في المقام الخطابي ولما في المقام

فالمفهوم هو الاقل وهو الواحد في المفرد والثلثة او الاثنين في الجمع لانه المتيقن
وكلام الاصوليين في مقام الاستدلال فلا وجه لقوله هذا ما عليه المحققون
ويمكن ان يقال ان موجب تعليلهم بان الاقل هو المتيقن ان تكون الاقل هو
مرادا في مقام الاستدلال لا ان يكون مفهوما متبادرا من الاطلاق ولذلك قالوا
يحمل على الادنى ولم يقولوا يفهم الاقل فلا ينافي كون الاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
قال واما الى نفس الحقيقة اقول اراد بها نفس المسمى وهو الجنس واراد بالحقيقة في
قوله وهو تعريف الحقيقة المهية من حيث هي هي من غير اعتبار تحققه في ضمن الافراد
واراد بتعريف الحقيقة في قوله من فروع تعريف الحقيقة تعريف الجنس الشامل
لتعريف الحقيقة بمعنى المهية من حيث هي هي وتعريف العهد الذهني والاستغراق
يفصح عن ذلك ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال التحقيق في هذا المقام انه للتعريف
والتمييز والاشارة الى نفس المسمى وهو لام الجنس او الى حصة منه فلام
العهد ومثله علم الشخص والاول اما ان يقصد به المهية من حيث هي هي كقولنا الانسان
حيوان والرجل خير من المراة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ومثله علم الجنس
كاسامة واما ان يقصد به المهية من حيث الوجود في ضمن الافراد ح اما ان توجد
قرينة البعضية كما في قولنا ادخل السوق واشتر اللحم وفي التنزيل واخاف ان ياكله
الذئب فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا يوجد قرينة البعضية
ففي مقام الخطابة يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن ترجيح احد المتساويين
ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي المقام الاستدلالي على الاقل لانه المتيقن
انتهى وبهذا التحرير والتفصيل اتضح فساد ما قيل ان تعريف الحقيقة عبارة
عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها او جميع الافراد
من فروعها وما اجيب به عنه بان اعتبار الفرد فيهما مستفاد من القرينة الخارجية
فلا ينافي عدم اعتباره في نفس المعرف باللام لان مبناهما عدم الفرق بين تعريف
الحقيقة بمعنى تعريف الجنس وهو الاصل الشامل للاقسام الثلثة تعريف الحقيقة و
تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق وتعريف الحقيقة بمعنى تعريف المهية
من حيث هي هي المقابل لتعريفي الاستغراق والعهد الذهني ما اعتبر في تعريف الحقيقة
على ان حاصل الاعتراض على ذلك التقدير انه اعتبر في تعريفي الاستغراق والعهد
الذهني

يبين ... وفي ... (marginal note, partly illegible)

الذهني ما اعتبر على ان حاصل الاعتراض على ذلك التقدير انه اعتبر في تعريفي
الاستغراق في تعريف الحقيقة عدمه وهو الافتقار الى اعتبار الافراد فكيف
يدخل احدهما في الاخر ويجعل من فروعه فالجواب المذكور لا يجدي نفعا في
دفعه كما لا يخفى قال احترازا عن ترجيح بعض المتساويات اقول لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يحمل ~~نفعا في دفعه كما لا يخفى~~ على الاقل لكونه متيقنا
ويكفي ذلك مرجحا له على ساير الابعاض فالتعليل بلزوم ترجيح بعض المتساويات
على تقدير عدم الاستغراق غير تام قال الشارح في شرح الكشاف او لا
يوجد قرينة البعضية ففي مقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق احترازا
عن ترجيح احد المتساويين ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي مقام الاستدلال
على الاقل لانه المتيقن انتهى ومن هنا تبين ان الاتيان ما ذكره المص لان قوله
بعد ذلك وفيما ذكره المص نظر بابه جدا لانه صريح في ان التفصيل السابق
ليس على ما ذكره ويرد على ما ذكره في شرح الكشاف ان المحذور المذكور
ان لزم على تقدير عدم الحمل على العموم والاستغراق فليحمل عليه في المقام الاستدلالي
ايضا والا فلا يصح التمسك به في مقام التعليل مطلقا وجوابه انا نختار
الثاني ونمنع عدم صحة التمسك به في مقام التعليل اذا كان الكلام خطابيا فانه
يكفي تبادر المحذور المذكور الى الوهم وظهوره عند اول الوهلة ولا يلزم ان
يكون قطعي اللزوم وكان الفاضل الشريف تفطن لورود المناقشة المذكورة
على تحريره فعدل عنه حيث قال فيما علقه على الكشاف فاما في جميعها كما في
المقام الخطابي لعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح لاحد
المتساويين على الاخر قال الا ان الفهم الى قوله توضيحا وتسهيلا
اقول وفي كشف الكشاف ان تعريف الحقيقة راجع الى تعريف العهد
الذهني كما عليه المحققون وتحقيق هذا المقام ان اللفظ الدال على المهية من
غير نظر الى وحدته وكثرته والاستغراق وعدمه متعين وابهام ذهنا او
خارجا وان لم يحصل عنا احدها هو المطلق والدال عليه باعتبار تعينه ذهنا
يخفى

ياب

ستعلالي
ههنا لسر تحقيقا وتقريبا للكلام على المختار
عنده بل تحرير المقام على وفق ما ذكره
صح

سعدالدي
ويحصل عندي وجه اندفاعه
والا فالمعطوف اندرج سعد
رب ناه اول ما ذكره
كما لا يخفى

بنفسه علم الجنس وباداة التعريف هو المعرف تعريف الماهية فالاداة
لتعيينها والفرق بين ملاحظة التعيين ومصاحبة التعيين بين وقولك
ادخل السوق لمن ليس بينك وبينه سوق معهود من هذا القبيل لان هذا
الدال على الحقيقة صالح للاطلاق على الفرد الخارجي المشتمل عليها معينا كان فيه
اولا نص عليه الشيخ ابن الحاجب وسائر المحققين وقد جعل فيما يراه
وضع الشرح بقدر الامكان اولى يعني ان تقليل الاقسام مهما امكن اولى
لانه اسهل للضبط وظاهره يخالف تعليل الشارح تفصيل الاقسام
وتكثيرها بتسهيل ويمكن التوفيق بان الشارح اراد تسهيل معرفة الاقسام
وتمييزها بحسب الاحكام وهذا لا ينافي تعليل تقليلها بتسهيل
الضبط ثم ان الظاهر من تحقيقه رجوع تعريف العهد الذهني الى تعريف
الحقيقة وكان مدعاه على ذلك مما لا يخفى قال وفيما ذكره المص
نظر اقول موضع النظر غير منحصر فيما ذكره كيف والمفهوم من قوله
اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق الجنس
واما لتعريف الطبيعة تثليث الاقسام بجعل تعريفي العهد قسما واحدا
وهذا خلاف ما عليه الفريقان من محققي العربية والاصول لما عرفت انهما
متفقان في اظهار الفرق بين التعريفين بارجاع الذهني منهما الى تعريف الحقيقة
المقابل للاول فتامل ثم ان المفهوم من قوله وتعريف العهد يعني العام
من الخارجي والذهني كما هو مقتضى مقامه وينادي عليه سياق كلامه اولى
من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل الكلام
على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد وهو ان يكون العهد
الذهني عند ذكر بعض الافراد ذهنا والعهد الخارجي عند ذكره خارجا
ولا يخفى فساده على من له تامل في تحقيقات المحققين في هذا المقام
خصوصا فيما اورده الفاضل الشريف في حاشية الكشاف حيث
قال فاللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من

مساه

مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا ويسمى لام العهد و
نظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس فهي
اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات نحو قولنا الرجل خير من
المراة وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما ان يقصد
المسمى من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه
الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي بعلة ابهام ان القصد
الى بعض دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الاخر ونظيره كلمة
كل مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا
يكون معهودا ذهنيا انتهى وهذا التفصيل منه صريح في ان العهد الذهني
عند عدم ذكر بعض الافراد تحقيقا كان او تقديرا وانما مداره على قيام
القرينة على ارادة المسمى في ضمن الافراد فتدبر والله ولي التوفيق والرشاد
قال بناء على ان البعض متيقن اقول فيه بحث وهو انه ان اراد التيقن
بحسب الوجود فمسلم ولكنه لا يجدي لان الكلام في ترجيح الاصوليين ونظرهم
فيه بحسب الحكم لا بحسب الوجود وانما ذلك في نظر ارباب الحكمة وان
اراد التيقن بحسب الحكم فلا نسلم ذلك فان الحكم على تقدير الاستغراق
قد يكون على المجموع لا على كل واحد كما في الفروض الكفاية فان الحكم بفرضية
الجهاد مثلا على المسلمين كلهم لا على كل واحد منهم ولذلك يسقط باقامة بعضهم
فان ما هو فرض على زيد لا يسقط عنه بفعل عمرو وايضا البعضية المعتبرة
في العهد هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون
في ضمن الكل او بدونه وح لا نسلم ان البعض المعهود متيقن على ان البعض
ما ذكر لا يتمشى الا في صورة الاثبات والكلام في ترجيح العهد على الاستغراق
مطلقا سواء كان في صورة الاثبات او في صورة النفي قال وهذا معارض
بان الاستغراق اقول يعني ان هذه الامور الثلثة يفيد ظنا في ترجيح الاستغراق
على العهد ومدار الاحكام الشرعية الاجتهادية على الظن فلا احتاج لما قيل

من حيث هو كما في التعريفات
ونحو قولنا الرجل خير من المراة
وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره
العلم الجنسي واما ان يقصد المسمى
٤٤

ان اجيب بفائدة الاستغراق انما تكون بكثرة الافراد وذا لا يقتضي رجحانه الا بره
ان العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم العام على الخاص بل الخاص اما راجح
او مساو لان مبناه على اعتبار كل واحد من الامور المذكورة كما في وجه المعا رضة
واما الجواب عنه بان العام انما لا يترجح على الخاص في صورة التعارض لئلا
يلزم ابطال احد القطعيين بالاخر او ابطال القطعي بالظني على اختلاف
المذهبين وههنا انما جعل اعمية الفائدة مرجحا معينا لاحد محتملي اللفظ
ولا يلزم فيه الابطال بوجه فكم بين المادتين فلا توجيه له لان كلام على التنوير
وذلك لا يجدي كالكلام على السند في دفع السؤال الذي حاصله المنع فافهم
لا يقال ان البعض متيقن والاستغراق مظنون فكيف يعارضه لانا نقول
المتيقن كون البعض داخلا تحت الارادة كما انه في تمام المراد والفرق بينهما
واضح وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام قال اعني الايجاب
والندب اقول فيه في بيانه فانا لو ترددنا في الايجاب انه على كل المكلفين
او على البعض نحمل على الكل احتياطا وعلى هذا قياس الثلثة الاخيرة
كانه ظن ان الاستغراق والعهد لا يكونان الا في المكلفين عليه في الاحكام الشرعية
وانت خبير انهما كما يكونان فيه كذلك يكونان في المكلف به ووجه الاحتياط
مشترك بقي ههنا شيء وهو ان الاحتياط في غير الندب ظاهر واما في الندب
فلا كما لا يخفى قال وان كان البعض احوط في الاباحة اقول يعني لحمل لان
الكلام في مدلول النفي فلا احتمال للاباحة الاصلية كما يسبق الى وهم من قال
اي الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها انها لكل المكلفين او لبعضهم نحمل
على البعض احتياطا وانما قيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة بناء
على ان الاصل في الاشياء الاباحة قال ومنقوض بتعريف الماهية اقول
حمل النقض المذكور في المقدمة القائلة ان البعض متيقن على التيقن بحسب
الوجود لما عرفت انه لا صحة لتلك المقدمة على تقدير حمله على التيقن
بحسب الوجود لما عرفت انه لا صحة لتلك المقدمة على التيقن بحسب الحكم

اذ ح

لعلماء الدين الشاشي منه

حسن صلح

حرر وحسن صلح

اذ ح يرد عليه النقض التفصيلي بدلا عن النقض الاجمالي وهو ان لم يكن بالشدة مذكورا
ليس باهون كما لا يخفى وبهذا اتضح فساد ما ذكره الفاضل الشريف في جواب
النقض المذكور ان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض
ولو كان على البعض فظاهر فاما ما كان الحكم على البعض والتيقن في الماهية
باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية واما بحسب الحكم فللجواز ان يحكم
على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي
فظهر الفرق واندفع الشبهة قال فايدة جديدة اقول اراد بالفائدة ما هو المعتبر في
نظر الاصولي الباحث عن الكلام من جهة افادته الاحكام وما اشار اليه الشارح
بقوله وهذا لم من انه يعتبر في تعريفها حضورها في الذهن فيفيد فايدة زايدة انما يعد
فايدة في نظر البياني الباحث عن كيفية الكلام فايدة هذا من ذلك قال لانه دال على النكرة
اقول هذا على مذهب القائلين بانها موضوعة للفرد المنتشر ظاهر واما على مذهب القائلين
بانها موضوعة لنفس الماهية فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون
الطبايع فدلالتها على الفرد اظهر واذا ثبت ان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر
من دلالتها على نفس الحقيقة فحمل اللام على تعريف الحقيقة افيد من حملها على تعريف
الحصة الظاهرة دلالتها عليها فان قوة افادة لام التعريف بحسب بعد مدلولها عن
الظهور ومن قال في بيان هذا المعنى وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته
اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب لقوة الافادة فقد عدل عن سنن الصواب كما لا يخفى
على ذوي الالباب قال مما اتفقوا عليه اقول اراد اتفاق الاصوليين ولا يحتمل
ان يقال ان المصنف خالفهم واختار قول من قال ان تعريف الماهية العهد الذهني قسيم
تعريف العهد الخارجي وقرينة مقدم كتقدمه على تعريف الاستغراق وتعريف الماهية
ذكر هذا القول ابن هشام في مغني اللبيب حيث قال والثاني نحو وجوده ال
ان تكون حرف تعريف وهي نوعان عهدية وجنسية وكل منهما ثلثة اقسام فالعهدية
اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى

قدم ما يتعلق بهذا من الكلام في فصل حكم العام منه

حرر وحسن صلح

وعن الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار او معهودا خارجيا حضوريا
نحو اليوم اكملت لكم دينكم والجنسية اما لاستغراق الافراد نحو وخلق الانسان ضعيفا
او لاستغراق خصايص الافراد نحو زيد الرجل علما اي الكامل في هذه الصفة و
منه ذلك الكتاب او لتعريف الماهية نحو وجعلنا من الماء كل شيء حي وبعضهم
يقول في هذه يعني القسم الاخير من الاقسام الجنسية انها لتعريف العهد فان الاجناس امور
معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المعهود الى شخص وجنس انتهى وما ذكره
المص وان لم يكن على طبق هذا المنقول الا انهما موافقان في جعل تعريف العهد الذهني
قسما لتعريف العهد الخارجي مقدما على تعريف الاستغراق وتعريف الماهية تداركه
بقوله وقد صرح به المص يعني ان المص لا يخالفهم في هذا كيف وقد صرح بذلك في بحث
المفرد المحلى باللام والمتوجه عليه ان يقال ما صرح به المص توقف تعريف الماهية على القرينة
لا توقف تعريف العهد الذهني عليها كيف وقد قال في بيان توقفه عليها هو وانما يحتاج
تعريف الماهية تداركه بقوله اذ لا نعني بالمعهود الذهني الخ يعني ان المراد تصريح المص بالتوقف
على القرينة فيما هو تعريف العهد الذهني في الواقع سواء سماه تعريف العهد الذهني
اولا اذ لا حاجة بنا الى موافقته اياهم في الاصطلاح وبهذا التقرير اندفع ما ذكره الفاضل
الشريف بقوله اعلم ان الناس اختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام
العهد الخارجي وقال ذلك ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا يحمل المفرد على ذلك البعض
اولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا او ذهنيا فالذكر اولا شرط فيهما هو ذكر
نظير الذهني قوله تع وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله اولا محررا فكان معهودا
ذهنيا لا خارجيا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة
والتعيين اما الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى
اعتبار الافراد ويسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية
ثم كما في ادخل السوق ويسمى ذهنيا اولا ومنه الاستغراق وان مذهب المص هو الاول
دون الثاني وما ذكره المص صحيح فيما قلت والشارح حمل كلامه على الثاني وقال ما قال

انتهى

على القرينة لا توقف تعريف العهد الذهني
اي القرينة لما ذكر من ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ح م

انتهى ثم ان قوله جعله من اقسام العهد الخارجي منظور فيه لان ذلك البعض ما جعله
من اقسام العهد الخارجي بل جعله قسيما له ولا مجال لحمل العهد الخارجي المذكور
على العهد الخارجي على مذهب الجمهور كما يحق البعض الاول لان المعهود بالعهد
الخارجي على مذهبهم حصة بعينها والمعهود بالعهد الذهني حصة مبهمة على ما مر
غير مرة وسيجيء عن قريب فلا يصح اندراج احدهما تحت الاخر وحمل العهد
الذهني على ما هو راي ذلك البعض والعهد الخارجي على راي الجمهور لا يخلو
عن تعسف وركاكة واخراج الكلام عن سنن الانتظام كما لا يخفى على ذوي الافهام
ولعل تقييد العهد بالخارجي سهو من قلم الناسخ او من قلم ذلك الفاضل ثم ان
في قوله يحمل المفرد ايضا خللا وصوابه يحمل المعرف ثم ان قوله ومنه الاستغراق
ايضا لا يخلو عن خلل المفهوم منه ان لا يكون ما ذكر منحصرا في الاستغراق وقد
عرفت انه منحصر فيه عند القايلين بذلك التقسيم واتضح فساد ما قيل والجواب ب
عن النظر ان مراد المص بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون
من اهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجي كما ذكر الشارح في المطول وغيره
وستعرف به الشارح في بحث المفرد المحلى باللام حيث افسد في جعله العهد
الذهني قسما من العهد الخارجي ثم اسنده الى المحققين من اهل العربية وقد نقلنا
فيما سبق ما هو المذكور في المطول وليس فيه ما ذكره واما افتراؤه على الشارح
بانه سيعرف به فستقف على تفصيله في موضعه ان شاء الله تع ثم ان المجيب
المذكور قال ان المص تبع ابن هشام وساير المحققين في درج ما جعل عهدا ذهنيا
تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد به ويرد
عليه ان ابن هشام لم يجعل العهد الذهني مندرجا تحت تعريف الحقيقة بل نقله
عن بعضهم بعد ما ذكر ما هو المختار عنده من درجه تحت العهد ودرج تعريف
الحقيقة تحت الجنس فهما مندرجان تحت المتقابلين ثم انه لا وجه لقوله ان المص
تبع ابن هشام لانه مقدم عليه وقد الف التوضيح قبل مغني اللبيب قال
مما يدل القرينة على انه للفرد الخ اصول احترز بقوله للفرد دون نفس

ب في عطف على قوله اندفع ما ذكره الفاضل الشريف منه

توفي جمال الدين بن هشام بالقاهرة في سنة احدى وستين وسبعمائة وقد فرغ الفاضل الشارح من تاليف التلويح في سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فكان ابن هشام من معاصري الشارح دون المص منه

الحقيقة عن تعريف الماهية وبقوله والبعض دون الكل عن تعريف الاستغراق و
بقوله المفرد المبهم دون المعين عن تعريف العهد الخارجي لما عرفت ان المعهود
بالعهد الخارجي حصة معينة واحدا كان او متعددا بخلاف المعهود بالعهد الذهني قال
واذا كان هذا تعريف الماهية اقول دخل آخر للمص حيث نعم ان ما في نحو اكلت
الخبز وشربت الماء تعريف الماهية فلزمه الامران احدهما ان لا يوجد العهد الذهني
المقدم على الاستغراق والثاني ان يبقى قسم آخر منه لا هو تعريف الماهية حيث لا يكون
الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قال وليت شعري اقول
هذا صريح في انكاره وجود معنى العهد المقدم على الاستغراق على التقدير المذكور
وسنذكر في بحث المفرد المحلى باللام ما يفصح عن وجوده حيث نعوله والمص
جعله بمعنى التعريف في نحو اكلت الخبز وشربت الماء لتعريف الماهية فكأنه اراد
بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره. قال ولصح الاستثناء
اقول عطف على قوله لان المعرف ليس هو الماهية الخ فهو دليل آخر على
ان الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا من الفاظ العام ومبنى الدليل الاول على
المقدمتين احدهما ان المعرف ليس هو الماهية في الجمع والثاني انه ليس بعض الافراد
لعدم الاولوية ومبنى هذا الدليل على مقدمة واحدة وهي صحة الاستثناء منه فلا حاجة
في تقريبه الى ان يقال ان الجمع المذكور اذا صح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاما
والفرض انه لا عهد لكان التعريف لبعض الافراد لعدم العهد وقرينته او لكان التعريف للماهية
من حيث هي هي والتالي باطل لان استثناء الافراد من الماهية لا يجوز اذ ح لا يكون
الاستدلال بصحة الاستثناء وحده بل بها وبما ذكر في الدليل الاول بقوله ولا بعض
الافراد لعدم الاولوية وهو خلاف ما يفهم من تقرير المص فتعين المصير الى ما حمله
عليه الشارح وهو ان الجمع المحلى اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء وكل ما يصح الاستثناء
منه فهو عام فتوجه السؤال المذكور واحتيج في دفعه الى التمسك باحد الوجوه المذكورة
واعلم ان المدعى وهو كون الجمع المعرف باللام من الفاظ العموم ذات جزئين احدهما
ان فيه معنى الاستغراق والثاني كون ذلك الاستغراق استغراقا لشيء غير

محصور

محصور والمقصود اثباته بالدليلين المذكورين الجزء الاول لعدم الحاجة الى اثبات
الجزء الثاني بعد ثبوته فانه يستتبعه ضرورة ان الجمع المعرف خلو عن الدلالة على الحصر
فلا يتجه ان يقال ان الاستثناء كما يصح من غير المحصور على ما اعترف به الشارح
في تقرير الوجه الاول من وجوه الجواب فلا يدل صحة الاستثناء على اول الخصوصية
فلا يتم التقريب بالاستدلال بها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل ان في جوابه الاول
بحثا لان الاستغراق كثير غير محصور معتبر في تحقق العام ولم يوجد في الاستثناء
الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم ح ايضا واما الجواب عنه بان
الدلالة على الانحصار في عدد معين مفهوم من قيد تلك الصيغة المتضمنة لا
من نفسها فلا ينافي عمومها فلا يشفي لانه ان اراد انه لا ينافي عمومها مقترنة
له فلا نسلم ذلك وان اراد انه لا ينافي عمومها منفردة عنه فمسلم ولكنه لا يجديه
لان الثابت بصحة الاستثناء عمومها مقترنة له قال وهو جمع مضاف
الى المعرفة اقول اراد اعتباره في المعنى فقوله اي جميع اجزاء العشرة الخ تصوير
للمعنى لا تقدير للفظ وقد نبه على ذلك بعبارة التضمين حيث قال لكنه يتضمن
صيغة عموم فان التضمين اذا لم يكن لاجل التعدية يكون المضمن مجرد المعنى
ومن لم يتنبه لذلك قال فيه بحث وهو انه يجوز ان يكون صحة الاستثناء في المدعى
ايضا كما ذكر من تقدير الجمع المضاف فلا يدل على عموم الجمع المعرف كما هو المدعى الا ان
يثبت ان المضاف انما يكتسي العموم من المضاف اليه وهو لا تتفاضه باجزاء
العشرة ثم ان في نظم كلامه اختلالا وذلك انه ذكر ان ههنا تقدير الجمع المضاف
لاثبات العموم وهو صحيح في انه لا عموم في المضاف اليه ثم قال الا ان يثبت
ان المضاف انما يكتسي العموم من المضاف اليه ولم يدر انه ان ثبت هذا
يبطل ما ذكره ثم ان الضمير لصيغة عموم وتذكيره لتذكير الخبر فالمراد
من الجمع المضاف الى المعرفة لفظ الاجزاء في المثال الاول ولفظ الاعضاء في
الثاني ولفظ الايام في الثالث ولفظ الاحاد في الرابع لا لفظ الجميع كما سبق
الى وهم من قال ومما ينبغي ان يعلم ان تقدير الجمع في قوله جميع اجزاء العشرة

لا بواز الستغراق الاجزاء وتوضيحه لا انه مقدر والاستثناء منه فانه لا يلايم السياق
لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة لا جميع الا ان يجعل الجمع اعم من الصيغ
انتهى فان منشاء قوله الا ان يجعل الجمع اعم من الصيغ الغفول عن رجوع الضمير
المذكور الى صيغة عموم والا فجعل الجمع المذكور اى صيغة اعم من الصيغ لا يجدي
كما لا يخفى قال لا يقال فالمستثنى الخ اقول لا اتجاه لهذا السؤال لانه كما يصح
استثناء زيد من الرجال كذلك يصح استثناء الافراد منها وكفى في الاستدلال
صحة الاستثناء الغاء وتفصيله ان هذا الاستدلال على موجب ماذكرنا انما
يصح استثناء الافراد من الجمع المعرف باللام ولا يلزم ان يكون كل الاستثناء
منه استثناء من الافراد غايته يكون الاستثناء منه على نحوين استثناء من الافراد
واستثناء من غيرها والاستدلال على عمومه باعتبار الاول فتامل قال
لانا نقول الصحيح الخ اقول اراد تصحيح المثال المذكور وتطبيقه على ماذكره من ان
المراد الاستثناء من الافراد واما ان المستثنى منه التفرقة بين المحصور وغيره
بان في غير المحصور لا بد ان يكون المستثنى منه جميع الافراد فغير كاف في دفعه
كما لا يخفى لا يقال ان المصنف اشار في صدر الفصل الى ان عموم الجمع يتناول المجموع
فالاستدلال بصحة الاستثناء على عموم الجمع المراد به مجموع الافراد من حيث
هو كذلك فلا يستقيم ان يبني الدليل على ان الحكم في الجمع المعرف باللام على
الاحاد دون المجموع لانا نقول ان التناول للمجموع لا يفوت غايته يكون
في ضمن التناول لكل واحد لا في ضمن التناول لكل جمع قال انما هو على الاحاد
دون الجمع الخ اقول فعلى هذا يكون الاستثناء في قوله جاءني الرجال الا زيدا من الافراد
لا من الاجزاء كما سبق الى وهم من قال فيه بحث لان المقصود تصحيح قوله ان المراد
استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ الخ فهذا الكلام كما ترى لا يفيده بل يفيد
كون المستثنى من اجزاء مدلول اللفظ فالصحيح هو الجواب الذي ذكره الفاضل التفتازاني الشارح
في شرح التلخيص في تعليل ماذكره ولهذا اصح بلا خلاف جاءني القوم او العلماء الذين
الا زيدا او الذين الا زيدا مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا
على الاستثناء المتصل يعني ان صحة الاستثناء تبتني على شمول المستثنى

منه

منه المستثنى اما شمول العام لافراده او شمول الكل لاجزائه فاذا كان المستثنى منه
عاما يكون الاستثناء من الافراد فلا يصح استثناء زيد من كل جماعة من العلماء
الا زيدا وهذا لا ينافي ما فيهم مما ذكره ههنا من كفاية كون المستثنى من اجزاء
المستثنى منه في الاستثناء المتصل لانه في مطلق الاستثناء لا في الاستثناء عن العام
فهكذا ينبغي ان يلاحظ المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الافهام من توجيه
المخالفة بين الكلامين والى ماذكرنا يرجع ما قيل في دفعه ان الحكم اذا كان
بالنظر الى اجزاء المستثنى منه يكفي في الاستثناء المتصل كون المستثنى من اجزاء
المستثنى منه كما في له علي عشرة الا واحدا واذا كان الحكم بالنظر الى جزئياته
وجب فيه كونه من جزئياته كما في قولك جاءني كل جماعة فما ذكره في كفاية ناظرا
الى المقامين الاول قوله فما ذكره في كفايته ناظرا الى المقامين منظور فيه
لان ماذكره في كفايته هذا غير مخصوص بما اذا كان المستثنى من اجزاء المستثنى
منه على ما نبهت عليه قال للقطع بان ليس الخ اقول اراد به التعليل
بإباء الظرف قيل عند القطع بان ليس المقصود ذلك لا اختل الكلام اذ
حينئذ يكون تقييدا للحكم المذكور فلا يكون ماذكروه ما قاله المشايخ لانهم لا يقيد
الحكم المذكور بالقطع بعدم قصد العهد والاستغراق وبهذا التقرير يظهر
فساد ما قيل الاظهر ان يقال بدل قوله للقطع عند القطع اذ لا قطع
مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون ضيف معهود بين المخاطبين وثياب بيض
معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الجنس والى جميع
الثياب البيض لتعمد الكذب ثم انه لا انتظام بين التعليل الذي
ذكره بقوله اذ لا قطع الخ والتعليل الذي ذكره بقوله الاظهر الخ اذ موجب
تعليله على تقدير تمامه عدم صحة ما في الشرح لا عدم الاظهرية قال بمنزلة
الثلثة في الجمع اقول لم يرد ان اسم الجنس فيه بمنزلة الثلثة في الجمع اذ
لا صحة له بل اراد ان الواحد في اسم الجنس بمنزلة الثلثة في الجمع فما ذكره مرتبط
بقوله لجنسه بالواحد لا بقوله اسم الجنس حقيقة فيه كما سبق الى وهم من

117

في قولك جاءني كل جماعة

حكمهم بانه للجنس وهذا القطع حصل لهم من تتبع موارد الاستعمال ولو بدل اداة من التعليل صح صح

على ان مثل هذا الاحتمال لا ينافي القطع في عرفهم منه

المناسب للسياق ان يقال بمنزلة الجمع في الثلثة وهو ظاهر قال عند الاطلاق الخ
اقول يعني غير مقيدة بقرينة العهد واراد بعدم الاستغراق عدم ظهوره والا فلو
حصر المستثنى في قوله الا ان يعنى به الخ في نية العموم ولم يذكر معه نية العهد فانه على
تقدير نية العموم يكون المنوي حقيقة كلامه او المفروض عدم قيام القرينة له فلا يصدق
قضاء وان صدق ديانة ومن لم يتنبه لذلك قال ينبغي ان نقيم الآية او يكون المراد
جماعة معهودا فانه كما يشترط في كون المراد الجنس عدم الاستغراق يشترط
عدم العهد قال للجنس فقط اقول اصل وضع قط للاستيعاب الازمنة
المستقبلة بجاز كما في قول الزمخشري اي للبيضاوي ان يكون له ند قط ذكره في تفسير
قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وقد يستعمل لتاكيد عموم الافراد كما في قول الز
والمعنى وما اله قط في الوجود الا اله موصوف بالوحدانية ذكره في تفسير
قوله تعالى وما من اله الا اله واحد وقال الشارح في شرحه للكشاف قد جرت
عادتهم باستعمال قط لتاكيد الافراد وان كان وضعه لاستغراق الزمان الماضي
وعمومه قال لان تزوج جميع النساء الخ اقول انما احتيج الى ذلك البيان لان
امكان البر شرط صحة الحلف وانعقاد اليمين عند ابي حنيفة رح ومحمد رح خلافا
لابي يوسف رح على ما سيجي تفصيله في بحث الحقيقة والمجاز ولمانع ان يمنع
امكان تزوج جميع النساء ويقول ان المراد من التزوج النكاح الشرعي ومحليته
منتفية في بعض النساء كام الحالف واخته وبنته ولا يتصور ثبوت العقد
بدون المحل هذا على تقدير ان يكون التعليل على الوجه المنقول كما هو المشهور
ولا وجه له عندي لان الكلام في الا التزوج النساء لا في التزوج للنساء فالصواب
في التعليل ان يقال لان عدم تزوج جميع النساء متصور ولعل لفظ عدم
سقط من قلم الناسخ قال فلان اليمين للمنع اقول يعني ان كون اليمين
للمنع قرينة صارفة عن ارادة العموم وقصد الاستغراق اذ لا يترتب
عليه تلك الفائدة ولا يذهب عليك ان موجب ذلك ان لا يصدق قضاء اذا
نوى العموم لانه خلاف الظاهر وان كان ما نوى حقيقة كلامه وهذا توضيح
مانقله

فيصدق قضاء كما يصدق
ديانة وعلى تقدير نية العهد
لا يكون المنوي حقيقة كلامه

زمخشري

لتاكيد عموم الافراد كما في قوله
الزمخشري والمعنى وما اله قط
في الوجود الا اله موصوف بالوحدانية
ذكره

ت

ب

صح
مانقله الشارح عن بعضهم وما مر قال وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن اقول
لقائل ان يقول نعم تزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن لكن تزوج جميع نساء
بلدته ممكن وذلك يكفي في ترتب فائدة المنع على اليمين على تقدير الاستغراق
العرفي وهو راجح في الايمان لان مدارها على العرف قال الشارح في شرح التلخيص
وهو اي الاستغراق ضربان حقيقي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب
اللغة نحو عالم الغيب والشهادة اي كل غيب وشهادة وعرفي وهو ان يراد
كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف كقولنا جمع الامير الصاغة اي صاغة
بلدته او مملكته لانه المفهوم عرفا لا صاغة الدنيا قال فتنعقد يكون لغوا اراد به
اللغو اللغوي وهو ما لا فائدة فيه لا الاصطلاحي المقابل للمنعقد فان اليمين في
اصطلاح الفقهاء منقسم الى منعقد ولغو ولا تاثير لعدم ترتب الفائدة المنع
في عدم انعقاد اليمين كيف فان اتصال الاستثناء بقوله ان شاء الله تعالى يفوت
تلك الفائدة ولا يمنع انعقاده على ما عرف في محله قال تقتضي انقسام الاحاد
اقول قيل ان انقسام الاحاد على الاحاد تقتضي ان لا ينصرف صدقته الى فقير واحد
وحاصل الاعتراض على القاعدة القائلة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الاحاد على الاحاد بان موجبه ههنا ما ذكر وهو باطل فاقيل في رده من ان قول
القوم ليلبسوا ثيابهم بطريق الانقسام ولا يقتضي ان لا يلبس شخص الا ثوبا واحدا
لا يصح لذلك لان القول المذكور اذا كان بطريق الانقسام كما هو مقتضى تلك
القاعدة يلزم ان لا يلبس شخص واحد الا ثوبا واحدا فالقول بعدم لزوم ذلك
اعتراف بانتقاض موجب تلك القاعدة بمادة اخرى وبهذا لا تاييد الاعتراض
فالصواب في الجواب ان يقال ان مراد السائل منع المقدمة القائلة وتصحيح
المعنى ان كل صدقة لكل فقير وليس تصحيح المعنى الذي ذكره في معرض السند
بمهم له اذ لا مذهب للسائل فالمناقشة في صحته لا تجدي بل يعد ذلك خارجا عن
قانون المناظرة وبذلك يندفع ايضا ما يقال انه لا يجوز ان يجمع فقير واحد
في الدنيا وليس من المذهب قال لو سلم ان هذا معنى الاستغراق اقول

اقول

به

حس صح

حد

[illegible]

ضمن كلامه منع كون المعنى المذكور معنى الاستغراق ولا وجه لما عرفت ان
حاصل السؤال المذكور منع والسند ومقابلة المنع بالمنع خارج عن قانون المناظرة
قال فالمط حاصل اقول يرد عليه ان الحاصل مطلوب المجيب لا حط
المستدل مع ما في ذكر لا يجدي نفعا في دفع السؤال وهذا حاصل ما ذكره الفاضل
الشريف رح بقوله لا يخفى ان كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس ليس
بحاصل وبهذا ابو المط الا ما ذكره من جواز صرف الزكوة الى فقير واحد فلا وجه
لما قيل في دفعه وانت خبير بان حاصل كلام الشارح انه على تقدير كون صح
ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل اصل المقصود وهو جواز صرف
الزكوة الى فقير واحد والتزييف الذي يتضمن تصحيح المط مما لا يلتفت
اليه قال لو اوصى بشيء لزيد اقول عطف على قوله لو حلف اي والمعنى هذا الجمع
مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه
وبينهم ولو لا ذلك لاعطي لزيد الربع والثلث من الفقراء ثلثة الارباع قال ولو لا بطلان الجمعية ربع ذلك الشيء بينه وبينهم
ولقائل ان يقول اقول قال الفاضل الشريف قد يجاب بانه لا فرق على هذا
التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين قوله لا اتزوج النساء ولا اتزوج
نساء فلا يكون حرف اللام معمولا واما كون الاشارة الى حصول المعنى في الذهن
فمما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فايدة معتدا بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس
كان معمولا بصرف اللفظ الى معنى اخر لا لكونه اشارة الى حضور المعنى كما توهم
فاعترض قوله واما كونه للاشارة الى اخره جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه
على تقدير حمل اللام على العهد الذهني لا يبطل حرف اللام بالكلية بل يكون معمولا
لان العهد الذهني من جملة ما يستعمل فيه حرف اللام وتقرير الجواب نعم انه
يكون معمولا بحسب اللغة لكنه لا يكون معمولا بحسب الشرع والعبرة
للاعمال بحسب الشرع وهو المراد من الاعمال في قولنا فلا يكون حرف
اللام معمولا ومن لم يتنبه لذلك قال الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح
منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حاله لو

لبطل

لبطلت اللام بالكلية مستندا بانه يجوز ان يحمل على العهد الذهني فلا يبطل اللام بالكلية
لان هذا من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقي
من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت لا يصار الى المجاز
وفيه بحث لان عدم افادة العهد الذهني فايدة معتدة بها لا يكون ردا لهذا
الكلام اليماني نعم لو قيل في رد الجواب المذكور يكون حرف اللام معمولا على
وجه يترتب عليه حكم شرعي وتفتتقر به المعرف عن المنكر غير لازم الا ترى
انه لا فرق بين المعرف والمنكر في قولك فالعين على ما في بيدي من الدراهم
او البستان المذكورة في الرواية ومثاله عدم الفرق فيهما مثل التعريف على
حقيقة الجمع بعد عن الصواب يحكم الجنس على فروع الالباب ... الا يقال تعريف ... لا يخفى ما فيه [illegible]
الكلام ... المعرف وهذا المعنى الى لام المستثنى وظ عدم المعهود المصطلح
مع الحكم على بعض الافراد
فيه توجيه مقابل بتعريف الحقيقة لكون الحكم فيه على بعض الافراد
تعلق بظاهر تعريف الحقيقة تكون على الحقيقة والمراد من المعهود في كلام
الفاضل المذكور المعهود اللغوي الشامل تعريف لتعريف الحقيقة
ووجوه مثل المعهود الذي ينافي الشرط المذكور كما لا يخفى قال الا ان يقول
تعذر ... اقول وقيل المصنف لم يقل بالعهد بهذا المعنى بل جعله من تعريف
الماهية يعني ان كلام المصنف مبنيا على اصله من لم يجعل العهد الذهني من فروع
تعريف الحقيقة بل جعله قسيما من العهد المتقدم عليه فلا وجه لا يراد الاعتراض
عليه بناء على اصل اخر وبهذا ظهر ان من قال المراد بالمعهود الذهني ما جعله حسن جدا
القوم من فروع الحقيقة لا ما جعله المصنف قسما من العهد الخارجي كما سبق
تفصيله يرد عليه منع انتظار العهد الذهني في شيء من الضمير والعهد الذهني
بهذا المعنى كما يدل في المفرد على تعريف الحقيقة والوحدة من خارج كذلك
يدل في الجمع على تعريف الحقيقة والجمعية من خارج فالعهد الذهني الذي سماه
المص تعريف الحقيقة بينا ولهما سواء اعترف به المص واطلق عليه
العهد الذهني اولا وبهذا الاحتمال لم يتم الاستدلال بالامر الحمل على المطلوب

وهو المطلوب ظاهر وزعم انه يندفع السؤال المذكور ثم يعيب كما لا يخفى قال
لان لكل لفظ على مدلوله جاز اقول هذا مخالف لما اتفقوا عليه من توقف
العهد الذهني على قرينة البعضية وقد مر ذلك فيما قبل قال عبارته اقول
عبارة العبارة تشعر بان لا يكون ما نقله المص منقولا بعبارته وقد عرفت
انه منقول بعبارته غايته انه لم ينقل بتمامه فكان على الشارح ان يقول بدل
عبارته تمامه قال ولهذا لو قالت خالعني اقول الظاهر من شروح الهداية
ان جواب المسئلة لا يبتنى على ما ذكره قال في النهاية نقلا عن المبسوط والفوائد
الظهيرية في جواب سؤال بانه ينبغي ان يلزمها درهم واحد لا ثلثة لان الجمع
المعرف باللام بمنزلة المفرد المعرف باللام حتى ينصرف الى الجنس
فان تعذر صرفه اليه ينصرف الى الادنى وهو الواحد على ما عرف في
الجامع قلنا ذلك اذا كان جمعا مجردا عن الاضافة والاشارة كما اذا حلف
لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد واما هنا فالجمع غير مجرد عن
الاضافة والاشارة لاختصاصه بما في يديها وهذا لان الدراهم جمع على
الحقيقة فيجب اعتبار معنى الجمعية الا انه يبطل معنى الجمعية لامكان ارادة الجنس
متى كان مجردا عن الاضافة والاشارة فاذا كان مقيدا بالاضافة وجب انه
لا يبطل معنى الجمعية الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان قوله الا انه
يبطل معنى الجمعية لامكان ارادة الجنس يخالف لما ذكره الشارح من ان
الحمل على الجنس مجاز لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وهي الحمل على
العهد او الاستغراق قال لزمها ثلثة دراهم اقول لما ذكره بقوله لانه
امكن العهد فلا يحمل على الجنس وتقريبه ان الاعداد التي يقع الجمع مميزا
لها من الثلثة الى العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلا احد عشر
يوما بصيغة الافراد فالثلثة معهودة لكونها اقل عدد يقع الجمع مميزا له
لا يقال نحن نزيد على هذا قوله ولا وجه لالزام الاكثر اذ ليس المقام مقام
احتياط مع حصول التراضي من الطرفين لانها اما من طرفه فلانه رضي باقل

ما يفهم

اجيب عنه بان مراده ان لكل لفظ على مدلوله جاز ... القصد الى البعض افراد ... المذكورة فان ... [illegible] ... في غيره

ما يفهم من الدراهم التي في يدها لامكان ان يكون ما في يدها اقل منها واما من طرفها
فظاهر فقد اتى بما لا حاجة اليه لانه بعد ما ثبت ان الثلثة معهودة لكونها اقل
عدد يقع الجمع مميزا له لم يبق احتمال الزيادة لتعين المعهود المذكور لانا نقول
تلك الزيادة لبيان وجه اندفاع احتمال المصير الى معهود اخر وهو اكثر عدد يقع الجمع مميزا
له كما ستقف على تفصيله فان قلت سلمنا ان الثلثة معهودة لكن دخلها من وهي للتبعيض
فلا بد من النقص منها قلت يحمل من على البيان لا على التبعيض على موجب قاعدة ذكرها
صاحب الهداية حيث قال فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلثة وكلمة من هنا
للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه وفي الكافي فكلمة من للتبعيض وقد
تكون للبيان والتمييز ففي كل موضع تم الكلام بنفسه ولكنه اشتمل على ضرب ابهام
فمن للتمييز كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا فللتبعيض وقولها خالعني
على ما في يدي كلام تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه الا ان فيه نوع ابهام لان ما في يدها قد
يكون من انواع شتى فاذا قالت من الدراهم فقد بينت ما ابهمت فصارت كانها قالت
خالعني على الدراهم انتهى الا ان صاحب الهداية حملها على الصلة وحملها على البيان
كما ذكرناه موافقا لما في الكافي اولى كما لا يخفى ثم ان كلامه صريح في ان المصير الى الثلثة لا
اقل الجمع لانها معهودة ولا دخل فيه لكونها مميزة قال يقع على العشرة عنده وعلى
الاسبوع والسنة عندهما اقول لهما ان اللام لتعريف العهد في الاصل فان وجد
معهود كان احق والسبعة معهودة في عدد الايام واثنا عشر في عدد الشهور
فان حساب الايام والشهور يدور عليهما وله ان اللام للعهد كما ذكرا الا ان العشرة
معهودة في الجمع المعرف فانها اقصى ما يذكر بلفظ الجمع فانه يقال ثلثة ايام الى عشرة
ثم يقال احد عشر يوما فكان تعريفا لهذا المعهود كذا في الكافي والاعتراض على
دليلهما بانه يقتضي ان يحمل الايام على اقل من الاسبوع بيوم والشهور على اقل
من السنة بشهر لان هذين الاسمين ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة
ليس بشيء لان مبناه غفوله عن المقدمة القائلة والسبعة معهودة في عدد الايام
واثنا عشر في عدد الشهور ثم ان قوله لان هذين الاسمين ينقطعان الى غير

مطلب

صح

صح

ان اراد بالانقطاع عند الحدين المذكورين عند الطلاق فعليهما غير مفيد ان اراد به عدم
التجاوز عنهما نعم بد ان يقال ما الفرق بين الايام والشهور والدراهم حتى كان المعهود في
الدراهم الثلثة بالاتفاق وفي الايام والشهور العشرة او السبعة او اثنا عشر على اختلاف
القولين وجوابه الثلثة ان الفرق بينهما من جهة الاحتياط فان الاحتياط في الدراهم في
الاخذ بالمعهود الاقل وفي الايام والشهور في الاخذ بالاكثر فتامله وبهذا تبين ان
صاحب الكافي لم يصب في تعليل مسئلة الخلع حيث قال لان ما فوق الجمع فلا غاية لاقصاه
وادناه ثلثة فوجب الادنى فان قلت انهم فرقوا في مسئلة اليمين بين المعرف والمنكر
قال في الهداية ولو حلف لا يكلمه اياما فهو على ثلثة ايام لانه اسم جمع ذكره منكرا فيتناول ولو
اقل الجمع وهو الثلثة ولم يفرقوا بينهما في مسئلة الخلع قال في الهداية ولو قالت خالعني
على ما في يدي من الدراهم او من دراهم ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم
لانها سمت الجمع واقله ثلثة ووجه الفرق غير ظاهر قلت قد عرفت انهم لم يفرقوا في المنكر بين
المسئلتين للاشتراك في العلة وقد تم وجه الفرق بينهما في المعرف ومن هذه الجملة
لزم الفرق بين المعرف والمنكر في مسئلة اليمين دون مسئلة الخلع فلا اشكال قال
لانه امكن العهد فلا حمل على الجنس اقول تعليل مشترك بين فرعي القولين
المختلفين وقد وقفت على وجه اخذ الحكمين المختلفين من الامر المشترك وفي الكافي
بعد تقرير تعليل مسئلة الخلع على انه انما ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس
ولم يمكن هنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها ولا يخفى ما فيه فان المقدمة القائلة
انه انما ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس لا تكاد تصح كيف وقد صرحوا
بالانصراف الى الجنس في قولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
مع عدم امكان الحمل على كل الجنس في واحد منها قال فلهذا قالوا اقول
فيه ان تفرع هذا الذي قالوه على انه امكن الاستغراق فلا حمل على الجنس على ما افصح
عنه عبارة المصنف لا على ما ذكر قبله من انه امكن العهد فلا حمل على الجنس نعم
له صحة تفرع على ما تقدم من قوله ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل الا انه
فصل بينه وبين هذا بمسئلتي الخلع واليمين غير مصدرتين باداة التفريع و

وبالجملة

وبالجملة في تحريره نوع قصور قال انه للاستغراق دون الجنس اقول فان قلت ما
الفرق بين قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقوله لا اتزوج النساء
حتى قالوا ان الاول محمول على الاستغراق بناء على ان الجنس مجاز والاستغراق
حقيقة والمجاز خلف عن الحقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الحقيقة دون الثاني
مع ان المبنى المذكور مشترك بينهما قلت لا يتم التقريب بالمبنى المذكور في الثاني
ثم منه لزوم الفرق بينه وبين القول الاول وانما قلنا ان التقريب لا يتم بذلك
المبنى في القول الثاني لان الحقيقة قد انصرف عنه الكلام بقيام القرينة وهو ان
المقصود من اليمين المنع ولا منع على تقدير الاستغراق وهذا القدر من انصراف
الكلام عن الحقيقة يكفي في عرفهم تحقق الحاجة هنا قال وهو سلب العموم
اقول لما كان للعموم صورتان احديهما التناول لكل فرد والثانية الثبوت
للمجموع مع عدم التناول لكل فرد كان سلبه ايضا محتملا للصورتين والمراد ههنا
الصورة الاولى وفسره بقوله اي نفي الشمول فان الشمول ظاهر في التناول
لكل فرد فتدبر قال لانا نقول يجوز ان يكون اقول يعني ان كون الجمع المعرف
باللام في بعض صور النفي لسلب الحكم عن كل فرد يجوز ان يكون باعتبار انه للجنس
فان الجنس في النفي يعم نفي كل صورة توجد قرينة دالة على ان المراد عموم النفي
لا نفي العموم كالايات المذكورة تحمل على الجنس اذ حينئذ يتعذر الاستغراق لانه
على تقدير الاستغراق يكون المعنى سلب العموم لا عموم السلب فلا يلزم
من كون الجمع المعرف باللام في الصور المذكورة لسلب الحكم عن كل فرد ان يكون
له في كل صورة وبما قررناه اندفع ما قيل فيه بحث لان هذا التوجيه مخالف للقاعدة
التي ذكرها الان وهي ان الحمل على الجنس انما هو بعد تعذر العهد والاستغراق لعدم
تعذر الاستغراق ههنا فان قلت لم يثبت انه على تقدير الاستغراق يكون المعنى
سلب العموم لا عموم السلب قلت بالاصل الذي ذكره الشيخ في دلائل الاعجاز
وهو ان من حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على وجه ما ان يتوجه الى ذلك التقييد
وان يقع له خصوصا مثل الاصل في شرح ديباجة التلخيص وبنى عليه ما ذكره

وفيه افصح عن ذلك في تفسير عموم السلب منه

اذا قيل لم يأتك القوم اجمعون كان نفيا للاجتماع
وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه والشارح قد
نقل هذا الاصل ح ح

في توجيه قول المص وهو ابلغ في اختصار لفظه تقريبا للتعاطيه فان قلت اليس قال في موضع
اخر في الشرح المذكور في الاعتراض على قول الشيخ اذا تاملنا وجدنا ادخال كل في حيز
النفي لا يصح الا حيث يراد ان بعضا كان وبعضا لم يكن وفيه نظر لانا نجده حيث لا يصح
ان يتعلق الفعل ببعض كقوله تعالى والله لا يحب كل كفار اثيم والله لا يحب كل مختال فخور
ولا تطع كل حلاف مهين قلت نعم وقد قال بعده والحق ان هذا الحكم اكثري لا كلي و
كفى في الاصالة كونه غالبا اكثريا لا يتبادر الذهن الا اليه عند عدم الصارف عنه والحكم
الاصل بهذا المعنى يتحقق التعذر بما عرفت انهم لم يريدوا بالتعذر معنى الامتناع فان قلت
سلمنا انه على تقدير الاستغراق يكون المعنى سلب العموم لا عموم السلب لكن
لا نسلم فساده قلت فساده ظاهر بدليل الخطاب وشهادة الذوق والاستعمال
فانا نعلم قطعا ان معنى قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد انه تعالى لا يريد ظلما لواحد منهم
ومعنى قوله تعالى والله لا يحب الكافرين انه تعالى لا يحب واحدا منهم ومعنى قوله تعالى والله
لا يهدي القوم الفاسقين انه تعالى لا يهدي واحدا منهم اتضح ان من قال فالجواب الصحيح ان المراد
بالايات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض الافراد كما لا يقتضي
السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواد لبعض الافراد والسلب عن الكل
في بعض اخر بدليل اخر مثلا ثبوت ادراك البصر للبعض بقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله تعالى لا يحب الله الكافرين ولا
يهدي القوم الفاسقين لكون عدم المحبة والهداية متعلقا بالموصوفين بالصفتين
المذكورتين والحكم اذا تعلق بموصوف بصفة اقتضى ان يكون الصفة سببا للحكم
فلذلك عم جميع ما فيه الصفة لا لان معناه عموم السلب انتهى فقد اخطأ خطأ
فاحشا قال وهذا الجواب اقول لا يقال هذا الجواب اجنبي في هذا المقام لا تعلق
له بما فيه الكلام من بيان حال الجمع المعرف باللام لانا نقول بل له تعلق له من حيث
ان في ذكره التنبيه على ان ما نقل عن مشايخ اهل السنة في بيان معنى الاية المذكورة
انما ذكر في مقام الجواب عن تمسك المنكرين لصحة الرؤية بتلك الاية فالسائل القائل
كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات للاستغراق مدع لا مانع فصح الجواب عنه ببيان جواز معنى اخر

ولولا

ولولا ذلك التنبيه ليتوهم ان وظيفة السائل المذكور المنع وما ذكره في معرض السند فلا يكون
الجواب الذي ذكر في دفعه على قانون المناظرة فافهم هذا فانه دقيق جدا قال لا بجميع الاحوال
والاوقات اقول لا يقال ان الاية سيقت للتمدح وما به التمدح في شأنه تعالى ابدا وان يدوم
ولا يزول لا لان ذلك فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال
فقد يتبدل والرؤية من هذا القبيل فقد يخلق الله تعالى في العبد وقد لا يخلق لعدم
الموافق في العلة وهو كونه للتمدح فان ذلك يقتضي ان لا يزول ما به التمدح من اي جهة كان
بل لان دلالة ما ذكر من سوق الاية المذكورة للتمدح على جواز الرؤية لا على عدمه
وذلك على ما ذكره الامام الرازي في التفسير الكبير انه لم يكن تعالى جائز الرؤية
لما حصل التمدح بقوله تعالى لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا يصح رؤيته
والعلوم والقدرة والارادات والروائح والطعوم لا يصح رؤيتها ولا مدح لشيء
منها في كونها بحيث لا يصح رؤيتها فثبت ان قوله تعالى لا تدركه الابصار انما يفيد المدح
لو كان تعالى صحيح الرؤية وتمام التحقيق فيه يطلب من الكتاب المذكور نعم لو تمدح بقوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار بغير تفسير وهو اللطيف الخبير اذ اللطيف
هو الذي لا يدركه البصر والخبير هو الذي لا يدرك الخفايا من القوة الباصرة التي لا يدرك بها
بصر ولما كان علة عدم ادراكه الابصار كونه تعالى لطيفا وذلك الوصف دائم لا يزول
عنه لزم ان لا يزول الحكم المذكور عنه ضرورة ان دوام العلة يستلزم دوام
المعلول لكان له وجه قال اخص من الرؤية اقول نقل عنه في الحاشية لانه
الاحاطة بالشيء من جميع جوانبه دون الرؤية قال العبري في شرح الطوالع فيه
نظر لا نسلم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون
ادركت الشيء ولا يريدون رؤيته من جميع جوانبه والاتي بما اورده لان المجيب
لم يقل ان ادراك الشيء مطلقا رؤيته من جميع جوانبه بل قال ادراكه بالبصر
رؤيته من جميع جوانبه وقولهم ادركت الشيء بالبصر مع عدم ارادتهم رؤيته
من جميع جوانبه غير ثابت والمنع المجرد فيما يتعلق باللغة لا يفيد قال
فان قيل صحة الاستثناء اقول قيل مثل هذا الاعتراض يورد في كل دليل

الى فمسلم واما قوله ومثل هذا الجواب يتاتى في جميع المواد فغير مسلم لانه اذا اورد
على الاستدلال بوجوده ممكن على وجود فاعله مثلا بان يقال وجود ذلك الممكن متوقف
على وجود فاعله فالاستدلال به عليه دور لا يتاتى فيه الجواب المذكور اذ لا دخل للاستعمال
والاجماع في الادلة العقلية والجواب القاطع لعرق الشبهة الشامل لجميع المواد بعد
ان يقال ان المتوقف نفس الصحة والمتوقف عليه العلم بها والمطلوب بالدليل
انما هو الثاني فلا دور واما الجواب عن الاعتراض المذكور بمنع توقف صحة الاستثناء
على العموم بل انما يتوقف على تعدد المستثنى منه ودخول المستثنى تحته بدليل
صحة له على عشرة الا واحدا فليس بشيء لان الكلام في غير المحصور ضرورة
ان الاستدلال على عمومه فهو مشروط بذلك وصحة الاستثناء من غير المحصور
متوقف على عمومه وقد حقق ذلك في الشرح كان هذا المجيب غافل عن السؤال
الذي اورده الشارح على قول المص ولصحة الاستثناء واجاب عنه بوجوه ثلثة
لان ماذكره في الجواب المذكور هو ذلك السؤال بعينه قال بصحة الاستثناء كقوله تع
اقول استدل ههنا بصحة الاستثناء عن الجمع المنكر في قوله تع لو كان فيهما الهة
الا الله فسدتا على عمومه واستدل في كتب التفسير بعدم عموم الجمع المنكر
على عدم صحة الاستثناء في الاية المذكورة قال الامام البيضاوي غير الله
وصف بالا لما تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها كلا الاستدلالين لا يخلو عن شبه مصادرة على المط وذلك ان من انكر عموم الجمع
المنكر ينكر صحة الاستثناء منه ايضا فاثباته به في حكم المصادرة وكذا من انكر
صحة الاستثناء من الجمع المنكر ينكر عمومه فاثباتها به في حكم المصادرة ايضا
واستدل الامام البيضاوي على تعذر الاستثناء بوجه اخر وهو دلالته على
ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا كانت
معه او لا فتحريره انه لو كان الا للاستثناء لكان الفساد لازما لوجود الالهة
فيهما دون الله فيلزم من مفهومه صحة وجود الالهة فيهما مع الله وهذا باطل وتغيير
بطلانه دليل الحق والمراد ان الفساد لازم لوجود الالهة فيهما سواء كان مطلقا او مع الله
ليحصل

ليحصل التوحيد وينتفي التعدد قال بل صفة اقول اي الهة غير الله وكون الا بمعنى غير صفة لما قبلها
معهود في لسان العرب ومن ذلك ما انشده سيبويه قال وكل اخ مفارقه اخوه اقول
لعمر ابيك الا الفرقدان اي وكل اخ غير الفرقدين مفارقه اخوه قال ولو كان
استثناء لوجب نصبه اقول لا تقرر في موضعه من عدم جواز الابدال ووجوب نصب
المستثنى اذا كان في كلام موجب وفي الكشاف ما منعك من الرفع على البدل
قلت لان لو بمنزلة ان في ان الكلام معه موجب والبدل لا يسوغ الا في الكلام غير
الموجب كقوله تع ولا يلتفت منكم احد الا امراتك وذلك لان اعم العام يصح نفيه
ولا يصح ايجابه وقال ابن الحاجب لو بمنزلة ان في ان الكلام معه موجب لان النفي
المعنوي لا يجري مجرى النفي اللفظي الا ترى انك تقول ابى القوم الا زيدا بالنصب
ليس الا ولو كان النفي المعنوي كاللفظي لكان ابى القوم الا زيد بالرفع وكان المختار
وههنا اولى لان ابى محقق غير مقدر وفي لو مقدر بما بعدها الاثبات وقال المالكي
في شرح التسهيل ولا يجوز ان يجعل الله بدلا لان من شرط البدل في الاستثناء
صحة الاستغناء به عن الاول وذلك ممتنع بعد لو كما يمتنع بعد ان فانه حرف شرط
والكلام معهما موجب ولذلك قال سيبويه لو قلت لو كان معنا الا زيد لهلكنا
لكنت قد اخللت اي اتيت بممنوع فصيح بقول سيبويه ان لو لم يفرغ العامل من بعدها
لما بعد الا كما فرغ بعد النفي وان كان ما يدل عليه من الامتناع شبيها بالنفي ولو كانت
بذلك مستحقة لتفريغ ما يليها من العوامل لكانت مستحقة لغير ذلك مما يختص
بحروف النفي كزيادة من في معمول ما يليها قال ان الحمل على القدر المشترك
ايهام اقول هذا مناقشة لفظية اذ الظاهر ان مراده من الاجمال معناه اللغوي
المرادف للايهام لا الاصطلاحي المحتاج الى البيان من جهة الشارع قال فكانه اراد
بالمعهود الذهني الخ اقول فعلى هذا لا وجه لما قدمه في الاستدراك على المص
من قوله واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم
على الاستغراق قال مع ما في المثال الاول من الدليل اقول كانه يقول ان المثال
الاول لا يخلو عن الدليل على العموم فان عموم الحكم يجوز ان يستفاد من ترتيب الحكم على الوصف
بعدها

صح صح

الشعر بالعلية فلا وجه للتمثيل ومن لم يتنبه لذلك قال في التمثيل باية السرقة نظر لجواز
ان يفهم العموم من ترتيب الحكم على الوصف المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى
الزانية والزاني الاية على ما وقع في بعض الكتب فانه يجوز ان يفهم العموم فيه ايضا من تعليق
الحكم على الوصف ~~المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزاني~~ الا او من تمهيد قاعدة
شرعية كما روي زنى ماعز فرجم مع ما روي من قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
او من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية ولك ان تقول في توجيه المثالين المذكورين ان افهام
العموم سواء كان من ترتيب الحكم على الوصف او من تمهيد قاعدة شرعية او من تنقيح
المناط لا ينافي كون التعريف فيها للعموم بل يؤكده اذ حينئذ لا يبقى وجه للعهد لما فيه من التخصيص
المنافي له وقرينة المانعة عنه واحتمال الحقيقة قد سقط بكون الحكم على الفرد فتعين انه للعموم
والمقصود ايراد مثال مشتمل على التعريف للعموم وقيام الدليل على عمومه من نفس غير
لازم على انه على الاحتمال الاول يكون المثالان المذكوران مشتملين على دليل العموم كما
لا يخفى قال اي من الفاظ العام اقول فان قلت قد استدرك على المص فيما تقدم من قوله
اي لفظ العام مجاز حيث قال كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالتوصيف دون الاضافة
اذ الكلام في صيغ العموم دون لفظ العام فلم غفل عنه ههنا قلت ما غفل عنه ههنا
لكنه فرق بين الكلامين فان اللفظ ههنا على صيغة الجمع فكان ذلك قرينة على ان المراد
الصيغة فافهم قال بان ينسحب عليها حكم النفي اقول فائدة هذا التفسير الاحتراز
عن مثل قولنا ان لم اضرب رجلا فكذا فان حكم النفي فيه لم ينسحب على النكرة نفسها بل
على فعل تعلق بها وانما احترز عنه لعدم ثبوت العموم فيه مع قصد نفي الجنس ومن
لم يتفطن على هذه الدقيقة اورد النقض به قال ومن الغافلين عنها اقول من قال
في دفعه والتحقيق ان رجلا في المثال المذكور في سياق النفي وسياق الشرط وهو بالاعتبار
الاول عام كانه قيل ان صدقت هذه القضية اعني لم اضرب رجلا فكذا ولك ان تقول
لا حاجة الى ما اعتبره الشارح في الاحتراز عن مثل ما ذكر لان حكم سياق النفي قد
بطل فيه بتطرق سياق الشرط لانه في حكم النفي والنفي اذا تطرق على النفي يؤول الى الاثبات
فتدبر قال فيلزمها العموم ضرورة اقول لا يقال فح يكون العموم عقليا ضروريا
لا وضعيا لانه قد مر في صدر التقسيم ان كون عمومها عقليا لا ينافي كونها وضعيا قال كما اذا كانت

يعني

صح صح

مع من اقول لا يقال قد يثبت العموم قطعا بدون من المخففة او المقدرة كما في قولنا
ما فيها احد او ديار لانا نقول ذلك من خصوصية النكرة فان كل واحد من لفظي احد
وديار لغاية ابهامه اذا انتفى ينتفي الكل وما ذكره الشارح هو الحكم العام للنكرات
فلذلك لم يتعرض بما هو مخصوص ببعضها قال ولهذا اقول اي لما ذكر من
انه يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم رجح صاحب
الكشاف قراءة لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة على قراءته بالرفع والتنوين
وهي قراءة ابي الشعثاء وهو سليم بن اسود الحجازي تابعي مشهور ومن وهم انه اشاره الى
ما علم فيما سبق ان النكرة المنفية اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة يكون نصا في
الاستغراق وان لم تكن معها يكون ظاهرة فيه محتملة لارادة نفي الوحدة فقد وهم
واما بيان ما ذكره صاحب الكشاف فهو ان المشهورة لنفي الجنس اي الحقيقة
ويلزمه نفي افرادها بأسرها اذ لو ثبت شيء منها كانت الحقيقة ثابتة في ضمنه ولا
يحتمل معنى اخر فهي في الاستغراق توجيه فاذا قيل لا رجل في الدار بالفتح لم يصح بل رجلان او
رجال وغير المشهورة مجوزة للاستغراق بما قدمناه من احتمال معنى اخر ولعل
من قرأ بالرفع والتنوين حمل التنكير على التقليل كما هو المناسب للمقام فيكون
منطوق الكلام نفي اقل ما ينطلق عليه اسم الريب فيدل على نفي ما فوقه بطريق
الدلالة فتلك القراءة في الدلالة على نفي جميع افراد الريب ان لم يكن اقوى من القراءة
المشهورة فليس بادنى منها كما لا يخفى قال وبالرفع يجوزه اقول فان قلت
اليست قراءة لا ريب فيه بالرفع ظاهرة في الاستغراق وان لم يكن نصا فيه لان
المتبادر من النكرة المنونة فرد لا بعينه وهو مساوق للحقيقة فاذا انتفى يستلزم نفي جميع
الافراد ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يقصد بذلك نفي الوحدة المنفردة اي المجردة
عن العدد فيقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال اي الجنس موصوف بالتعدد لا
بالوحدة قلت نعم والجواز لا ينافيه فانه لا يقتضي مساواة الطرفين وكان الفاضل
الشريف لم يتنبه لذلك حتى ارتكب التكلف في صرفه عن ظاهره حيث قال في حاشية
الكشاف وغير المشهورة غير مجوزة للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه ومحتملة

بعض اخر فقد بين قال لم يستقم في الرد عليهم الا الايجاب الجزئي اقول فان قلت لا نسلم ان هذا الايجاب جزئي بل هو شخصي قلنا وان كان شخصيا يستلزم الجزئي وهو ان الله تعالى انزل الكتاب على بعض البشر لانه انزله على موسى عليه السلام وانتم معترفون به فيتم الاستدلال كذا نقل من املاء المصنف والشارح دقق ههنا حيث رفع الاستلزام من البين وقال ان القضية الشخصية هي القضية الجزئية في الحقيقة والاختلاف بينهما انما هو في الاختلاف الصورة وما يتفرع عليه من الاصطلاح ومن قال بان زيدا جزئية القضية باعتبار المال وان كانت شخصية في الظاهر لم يصب في عبارة المال اللطوف انها في الحال ايضا كذلك الا ان ذلك في المعنى لا في الصورة ثم انه قال فان قولنا زيد كاتب يستلزم قولنا بعض الانسان كاتب وكذا قولنا انزل الله التورية على موسى عليه السلام يستلزم قولنا انزل الله تعالى بعض الكتب على بعض البشر وهو الايجاب وان لم يكن موجبا في اصطلاح المنطق كما اوضحه ولا يذهب عليك ان قوله وهو الايجاب وان لم يكن موجبة ضبط ظاهر في اصطلاح المنطق لان المخالفة للاصطلاح المذكور انما هي وصف الموجبة بالجزئية لا في اصلها ثم ان التعرض لكونها منزلا بعض الكتب مستقر كم ههنا انما الحاجة اليه فيما ذكره الشارح بعد نقلنا هذا قال الزام اليهود ورد قولهم اقول قيل روي سعيد بن جبير رض ان رجلا من اليهود يقال له مالك بن الضيف خاصم النبي عليه الصلوة والسلام بمكة فقال عليه السلام انشدك بالذي انزل التورية على موسى عليه السلام اما تجد في التورية ان الله يبغض الحبر السمين وكان حبرا سمينا فغضب فقال ما انزل الله على بشر من شيء وفي القصة ان اليهود لما عاتبوه على ذلك قال اغضبني محمد عليه السلام فقلت له ذلك فقالوا له وانت اذا غضبت تقول على الله غير الحق فنزعوه عن الحبرية وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف وبهذا التقرير يندفع استبعاد صاحب التوضيح كون الخطاب لليهود وكونهم القائلين ما انزل الله على بشر من شيء ولا يذهب انه لا يندفع ما ذكره بتقريره لان صاحب التوضيح انما استبعد كون الخطاب لطائفة اليهود وكون القول المذكور صادرا من زمرتهم كما هو المفهوم من عبارة الشارح حيث اضاف

القول

القول المردود اليهم وما ذكره لا يدفعه بل يؤيده كيف وفيه اعتراف بانهم انكروا على القائل ما انزل الله تعالى على بشر من شيء ومع ذلك لا وجه لاسناد ذلك القول اليهم فان الاسناد قول صادر عن واحد من الجماعة الى المجموع انما يصح او يحسن عند رضاء الباقين اياه واما عند عدم رضائهم صريحا فلا وجه لاسناده اليهم كما لا يخفى قال لان الكلية والبعضية اقول يعني الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قيل موجبة جزئية وسالبة كلية لا اقتضى اعتبار الجزئية والكلية في المحكوم عليه صريحا وليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك صريحا ومن لم يتنبه لذلك اعترض عليه بان الايجاب عبارة عن اثبات المحكوم به على المحكوم عليه فان كان على كل افراده والا فجزئي ومثله السلب فلا فرق بين العبارتين قال لما فرت اقول لم يسبق في كلامه هذا التفسير صريحا الا انه فهم من قوله فلو تم صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق حيث لم يقتصر على قوله لكل معبود بل زاد عليه قيد بالحق فان قلت اليس هذا التفسير مخالفا لما ذكره صاحب الكشاف حيث قال والاله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق او باطل قلت ذلك بحسب الاصل ثم صار اسما للمعبود بالحق بالغلبة وقد نص على ذلك صاحب الكشاف عقيب ما نقل عنه انفا بقوله ثم غلب للمعبود بحق فان قلت اليس الغالب الاله معرفا وكلا منكرا قلت ذلك ممنوع وهم سبق الى الفاضل الشريف وياباه سوق الكلام ونظمه كما لا يخفى على ذوي الافهام بل نقول الغلبة في المنكر ثابتة لانه كان في الاصل عاما يصح اطلاقه على كل معبود حقا كان او باطلا ثم خص بالمعبود بحق يشهد بذلك كلمة التوحيد فان معناها لا معبود بحق الا الله لا لا معبود بحق او باطل الا الله اذ لا صحة له واما في المعرف فالثابت اختصاصه بالمعبود بحق واما صحة اطلاقه قبل على المعبود بحق او باطل فلم يثبت فاذا لم يثبت هذا فلم يثبت ان ذلك الاختصاص بطريق الغلبة واذا تقرر هذا تعين حمل الاله الغالب في قوله ثم غلب على المعبود بحق على المنكر لثبوت غلبته بخلاف المعرف فاعرفه قال لهذا المفهوم الكلي كالاله المنكر اقول قد عرفت ان المراد من الاله ما هو المنكر فاذا كان المنكر من الاله اسما مخصوصا

فان مقتضى سوق الكلام ... الغالب على المعبود ... معبود بحق او باطل ... الغلبة

للمعبود بالحق فلا مساغ لان يكون المعرف منه من الاعلام الغالبة له لان اختصاص منكرة
يابى عن عموم معرفه والغلبة على تقدير وقوعها تقتضى سبق العموم فلا وجه لما ذكره الشارح
فى شرح المفتاح ان لفظ الاله بعد ما عرف باللام صار علما لمفهوم كلى هو مفهوم المعبود
بالحق المنحصر فى ذاته تع فيكون من الاعلام الغالبة فى الاجناس كالسنة الا ان افرادها
متعددة دون افراده . قال من اسم لا على المحل اقول فيكون مرفوعا على الابتدائية
وانما لم يجز ابداله منه على اللفظ بان ينتصب لانه معرفة ويابى عنه من الاستغراقية
ولا التى لنفى الجنس لانهما لا يدخلان الا فى النكرات وما قيل فى التعليل لان اعمال (حسن جلبى)
فيما بعد الا يقتضى بقاء نفيها بعدها اذ لا يعمل الا للنفى ومجىء الا يقتضى زوال نفيها
فيلزم التناقض وهم منشاؤه عدم فهم معنى قولهم ان البدل فى حكم تكرير العامل
فانه توهم منه ان عامل المبدل منه يقدر فى البدل وليس الامر كما توهمه فان الحكم
من جهة الاعراب ينسحب اليه لكونه تابعا له ولا يقدر له عامل كيف ولو كان فيه تقدير
عامل لكان التكرير حقيقة لا حكما كما لا يخفى قال قلت لان هذا اقول يعنى ما ذكره
انما يناسب مقام البيان واقامة البرهان واما اذا قصد الرد لخطاء معتقد فى اعتقاده
فالمناسب التنصيص عليه والتصريح به فاندفع ما قيل ان الرد لخطائهم فى اعتقادهم (حسن جلبى)
نفى الامكان ابلغ لما فيه من اثبات الشىء ببينة على ما هو الطريقة البرهانية واجيب عنه
بان الخطاب بكلمة التوحيد عام للبلغاء وغيرهم فربما يذهل عن هذا المعنى غير البليغ
فالاحوط ما ذكره الشارح ثم ان هذا المجيب لم يصب فى قوله عن هذا غير البليغ و
منشاؤه انه توهم من كون الطريقة البرهانية ابلغ اختصاص تلك الطريقة بالبلغاء و
لا يخفى فساده وفى بعض نسخ الكتاب بعد تمام الجواب بوجوبه ولا يجوز ان يكون
الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن اله سوى الله تع لا على نفى
مغايرة الله تعالى عن كل اله انتهى قيل كان هذا من الكتاب فاسد المؤلف بجعله من الحاشية
وهو مرتبط بقوله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل اذ معنى ان الاستثناء
ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود او فى الوجود ويكون
الا الله وقع موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل فى ما جاءنى الا زيد لان على نفى الوجود

بيان لحاصل المعنى لا تنبيه على ان لا معنى غيره منه

عن آله

عن اله سوى الله تعالى وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء
موقع اسم لا فيكون خبر لا خبر اله فينتفى الوجود عن اله سوى الله تع كما هو المطلوب لا على نفى مغايرة
الله تع عن كل اله وهو الذى يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر
فيفيد نفى مغايرته تع عن كل اله ولا يحصل به التوحيد كما لا يخفى قال انما يدل على نفى الوجود
اقول يعنى ظاهر فى نفى دلالة نفى الجنس على نفى الامكان بحصر دلالته على نفى الوجود وان خفى
على من قال يريد ان المتبادر من نفى الجنس نفى الوجود لا نفى الامكان فتقدير المتبادر راجح لا يقال (حسن جلبى)
اذا قدر موجود لا يفهم نفى الامكان عن غيره تع فلا وجه لما عرفت ان مقتضى مقام التوحيد
نفى الوجود عن غيره تع لا نفى الامكان فانه وظيفة مقام اخر فتدبر قال يفيد الايجاب
الجزئى اقول لم يرد ان ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح الميزان بل بالتقدير
واعتبار حاصل المعنى بخلاف ما مر فى الاية الكريمة فانه ايجاب وسلب على اصطلاح اهل
الميزان غايته انهما فى متعلقات الكلام لا فى المحكوم عليه فلذلك لم يتحقق الموجبة والسالبة
على اصطلاحهم فمن وهم ان الايجاب والسلب ههنا كالايجاب والسلب فى الاية الكريمة فقد (وهم)
واراد بقوله فيجب ان يكون فى جانب النقيض انما ان شرط البر فى اليمين الايجابى انتفاء
الايجاب الجزئى حتى لو ضرب رجلا واحدا فقد يحنث فيلزم فى السلب الكلى ضرورة
وكذا اراد بقوله للخصوص والايجاب الجزئى ان البر فى اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئى
حتى لو حصل اكثر منه لم يكن له دخل فى البر قال فهو يمين للمنع اقول هذا المجيب الظاهر
وهو المعتبر عند الشرع قال عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فالمناقشة (قتلت كافرا)
بان يقال لا نسلم ان اليمين فى الاثبات للمنع لجواز ان يكون مراد القائل فى قوله مثلا ان
فعبدى حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا له لا تجدى وعلى هذا يبتنى قوله فظهر ان عموم
النكرة فى موضع الشرط ليس الا كعموم النكرة فى موضع النفى ولما يعرض له ايضا ما قيل فيه
بحث لان هذا انما يستقيم اذا تعين كون اليمين فى الاثبات للمنع وهو ممنوع لجواز ان
يكون مراد القائل ان قتلت كافرا فعبدى حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا له ولا حاجة
الى الصفات التى ذكرت فى دفعه قال وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اقول
لما كان المتبادر منه عموم الصفة بمعنى شمولها لغير الموصوف والمراد شمولها الافراد

حسن جلبى
فيه تنبيه على ان القائل المذكور اخطأ مورد السؤال منه

الموصوف تدارك الشارح بتغييره بقوله وهي التي لا تختص الخ ومن لم يتنبه لذلك قال
كانه اشار بتغيير عموم الوصف الى الجواب عما يتوهم من ان صفة النكرة لا يكون الا نكرة
مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها صفة دون ان يكون موصوفا فما بال النكرة الموصوفة لا
الا بشرط الموصوفية وحاصل الجواب المشار اليه ان المراد بعموم الصفة غير المعنى الذي اعتبر
في الفاظ العموم المبحوث عنها لكن هذا انما يتم اذا لم يكن العموم الحاصل للموصوف مثل العموم الكائن
من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام ابن المعين على ما سياتي بقي ههنا شيء وهو ان العموم المذكور
يتحقق في وصف مختص بفردين من افرادها كما اذا وصفت الرجل باخوة شخص معروف
بان له اخوان مع انه لا عموم للرجل اذ لا يمكن صدق الوصف المذكور على المتعدد كما لا يخفى قال
وحده اقول لا يخفى انه يغني عن هذا القيد ما ياتي بعده لان الداخل في داره مستثنى عنه
مذكورة فلو لم يعتبر فيه قيد الوحدة لتناول المتعدد فتدبر قال فان هذا الوصف لا
اقول فيه بحث لانه ان اراد ان هذا الوصف لا يصدق الا على شخص واحد بخصوصه فلا نم
ذلك بل هو صادق على كل واحد على سبيل البدل وان اراد انه لا يصدق الا على فرد واحد
فمسلم ولكنه لا ينافي العموم كيف فانهم صرحوا بثبوت العموم في مثل قولنا من دخل هذا
الحصن اولا وهو ان الوصف ايضا لا يصدق الا على فرد واحد فلا يتم الاستدلال به على ما ادعاه
بقوله بخلاف ما اذا حلف لا اجالس الا والجواب بان من عام قطعا والوصف المذكور لا يبطله
بخلاف رجل فانه خاص والوصف المذكور لا يجعله عاما وبالجملة الوصف المذكور عام
بحسب المفهوم خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه
وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه على تقدير تمامه لا يجدي نفعا في دفع ما ذكر نعم
يجدي في دفع ما قيل ان هذا من قبيل قولهم من دخل هذا الحصن اولا فله كذا وسيصرح
بانه عام على سبيل البدل وانما قلنا على تقدير تمامه لان في تمام ما ذكره بقوله وبالجملة الوصف
المذكور عام الخ كلاما فان الوصف المذكور بحسب الصدق ايضا عام اذ يكفي في العموم التناول
على سبيل البدل ولا يلزم ان يكون على سبيل الشمول وقد صرح الشارح بذلك فيما سبق
حيث قال في صدر هذا الفصل وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد
واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على

المراد بالصدق والتحقيق في الخارج فلا يرد ما قيل فتامل

سبيل البدل الخ ثم ان قوله في تقرير الاعتراض وسيصرح بانه عام ظاهر في غفلته عن هذا
التصريح الذي نقلناه اذ لو كانت واقفا عليه لكان حقه ان يقول وقد صرح بانه عام كما
قلنا قال وقول معروف اقول اي رد جميل ومغفرة اي تجاوز عن الملح السائل
بان يعذره ويغتفر رده فان قلت هب ان الابتداء بقول صح مع كونه نكرة لا
بالصفة في المعطوف اعني ومغفرة قلت المصحح فيه العطف على ما يصح الابتداء
به نص على ذلك ابن هشام في مغني اللبيب حيث قال بعد ما صدر كلامه بان مسوغات
الابتداء بالنكرة منحصرة في عشرة امور الثالث العطف بشرط كون المعطوف
المعطوف او المعطوف عليه مما يسوغ الابتداء به نحو طاعة وقول معروف اي
امثل من غيرهما ونحو قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى وكثير منهم
اطلق العطف واهمل الشرط ومنهم ابن مالك انتهى ومن غفل عن هذا المصحح
بينهما الوصف المعنوي لما بين من تعقيب الرد اما من العبد تعالى او من المسئول او
من السائل قال للقطع بان هذا الحكم عام اقول لقائل ان يقول سلمنا ذلك
لكنه مستفاد من ترتب الحكم على الوصف الذي يعم ولا يقتضي ذلك ثبوت العموم في
النكرة الموصوفة قال فيجب عموم العلة اقول وذلك العموم في العبد ايضا لان
خيرية بعض العبد المؤمن من كل مشرك لا يصلح علة للنهي عن نكاح المشركين على العموم
وذلك ظاهر وان خفي على من قال فيه بحث لان عموم الحكم انما يقتضي العموم في المشرك
لا في عبد مؤمن ثم ان الغرض بيان استعمال النكرة الموصوفة على عمومها فلا
الحاجة لما قيل انه استدلال بالصفة الجزئية على الحكم الكلي او الاكثري فلا يقتضي جواز
ان يكون العموم ههنا لخصوص المادة قال على من زعم اقول قال صاحب الكشف
قد كنت في مجلس شيخنا العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الدين وكان المجلس
عامرا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة
فقال بعض الكبار يعني فخر الدين الجندي تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء
من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم
يقابل بعده مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا انتهى واجيب عن الرد المذكور بان

مراد الراجح ان العموم على سبيل الاطراد في النكرة الموصوفة مختص بما ذكر وح لا يرد
الايراد لا الاطراد في مطلقها لا انتقاضه بقولك لا اكلم اليوم رجلا كوفيا ولا اتزوجن اليوم
امراة كوفية واجاب الشيخ اكمل الدين في شرح اصول البزدوي عن النقض بما ذكر
بان الاصل مطرد الا انه تخلف الحكم في المسئلتين لمانع وهو لا يقدح في الاطراد والمانع
هو انه ليس في وسعه كلام جميع رجال الكوفة ولا تزوج جميع نسائها عادة وما اجاب
لان شرط البر فيها عدم التكلم وعدم التزوج وهما داخلان تحت وسعه ثم ان
التخلف ليس فيها خاصة فان نظايرها كثيرة جدا والتخلف اذا بلغ هذا المبلغ لا يقال
فيه انه لا يقدح في الاطراد واما ما قيل في رده انه يقتضي ان لا يكون النكرة الموصوفة
في مثل لا اجالس الا رجلا عالما عاما بمثل العلة المذكورة وهو ان ليس في وسعه
مجالسة جميع علماء الرجال فليس بشيء لان الاستثناء من الحظر اباحة والعموم
انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا يباح لك مجالسة رجلين
فاذا قلت الا رجلا عالما ابيح لك ان تجالس ما شئت من العلماء ولا يمكن ان يقال
مثله في دفع النقض المذكور كما سبق الى بعض الاوهام لان العموم فيه بالنظر الى لزوم
التكلم ولزوم التزوج كما لا يخفى على ذوي الافهام قال ان تعليق الحكم بالوصف المشتق
اقول حقيقة كان اشتقاقه او حكما فيدخل فيه ما في معنى المشتق ايضا فلا يتجه ان يقال
لا وجه لتقييد الوصف بالمشتق لعدم اختصاص الحكم المذكور به فان التعليق بالوصف
الذي في معنى المشتق يشعر ايضا بما ذكره ومن وهم ان اللائق على تقدير عدم تعميم
المشتق للحكمي استدراك القيد المذكور فقد وهم لما عرفت انه ح محل لا يقال لو صح ما ذكر
لوجب العموم في قوله لا اجالس الا رجلا عالما ولا عموم فيه لما عرفت ان موجبه
عدم اباحة المجالسة لكل رجل عالم وهو ثابت فيه حتى لا يحنث بمجالسة واحد من
علماء الرجال ايا ما كان قال ويدل على ذلك هذا الاصل اقول اراد ما ذكر قبيل
هذا من ان تعليق الحكم بالوصف المشتق مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف
علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته ويرشدك اليه اتيانه بما هو للاشارة للقريب
لا القاعدة القائلة ان النكرة الموصوفة بصفة عامة تعم كما توهم نعم في ضمن الدلاله

على الاصل

على الاصل المذكور تحصل الدلالة على تلك القاعدة ولقائل ان يقول ان ما ذكر معارض بان يقال
عدم العموم في لا اجالس رجلا عالما يدل على عدم صحة ذلك الاصل على الاطلاق ومنقوض
بان يقال ان العموم فيما ذكرت من المثال يحتمل ان يكون مخصوصا بمادة الاستثناء فلا يدل على
صحة الاصل المذكور على الاطلاق ومن وهم انه لا عموم للحكم ولا للعلة في صورة الاستثناء لان العام
حكم الاباحة فقد وهم لان عموم حكم الاباحة يكفي لان المستثنى من الحظر الاباحة وجريان الاصل المذكور
انما هو في المستثنى قال وقد يقال في بيان اقول يعني في بيان المسئلة القائلة من الالفاظ
العامة النكرة الموصوفة بصفة عامة لا في بيان الاصل القائل ان تعليق الحكم بالوصف المشتق
مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته ولذلك قال ذلك دون
هذا ولا يذهب عليك ان هذا البيان مخصوص بالنكرة المستثناة من النفي قال ولا يخفى
ان هذا البيان اقول هذا نقض اجمالي للبيان المذكور ويمكن نقضه تفصيلا ايضا بمنع بقائها
عاما بناء على زوال علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع في سياق النفي وما ذكره صاحب
الكشف من ان المستثنى لما كان عاما في صدر الكلام لكونه واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد
الاستثناء لانه عين ما دخل تحت صدر الكلام لا يجديه نفعا في دفع المنع المذكور لانه ان اراد
بكونه عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد
كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منفي وبعد الاستثناء ليس
كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي واما ما ذكره من التاييد بالمسائل التي
اوردها محمد في الجامع الكبير فلا يصلح للتاييد لانتفاء المخالفة بين حكمي الكلامين فيها كما كانت
في الاستثناء فقياسه عليها قياس مع الفارق كما لا يخفى على من تامل فيها قال حيث
قال ان النكرة اذا كانت اقول قيل فيما ذكر تحكم لخفاء الملازمة بين التعيين وذكره لما ذا يجوز
ان يراد في الاول لا اجالس الا جنس الرجال وفي الثاني لا اجالس الا رجلا واحدا موصوفا
بصفة العلم واجيب عن الاول بما ذكر صاحب الكشف في حواشيه على الكشف وهو ان
المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون تقديره
لا اكلم الا رجلا لا اكلم الرجال الا رجلا فلو كان المستثنى عاما للزم استثناء الكل من الكل وهو فاسد

فان قلت فليقدر المستثنى منه انسانا ليصح العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهي تندفع
بما ذكر فلا حاجة الى اضمار ما هو اعم منه يرد عليه ان يقال نعم ان الاضمار يكون بقدر الحاجة لكن
الحاجة لا تندفع بدون تقدير الاعم اذا كان المراد استثناء العام فالتمسك في اثبات عدم
ارادة استثناء العام بانتفاء الحاجة بدونه لا يخلو عن مصادرة كما لا يخفى وعن الثاني بما ذكره الشيخ
ابو معين في شرح الجامع الكبير وهو ان الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون
الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الوصف وصيرورتها معتبرة لوجود الصفة فكانت
هي المعتبرة والمقصودة بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها دون توحد الذات الا يرى
ان من قال اذا رأيت لي عبدا ابقا فرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود في مثل هذا الموضع
الصفة المقرونة باسم الذات وهي تعم فعمت النكرة بتعميمها الا اذا نص على اعتبار التوحد
بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم كان بضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص
ولكن هذا فيما اذا كان المذكور نكرة لا تتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة
فاما اذا كانت الذات متعينة عند المتكلم بعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على التكلم
غير انها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تتعمم بعموم الصفة
كما اذا قال لئن في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم النكرة تابعا
لها في الاعتبار فلم يتعمم بتعميمها بل بقي متوحدا الى هنا كلامه قال معناه الا رجلا واحدا
الخ اقول قال الشارح في شرح الكشاف اعلم ان النكرة في الاثبات للبعضية و
يحتمل الاستغراق احتمالا مرجوحا كما في قوله تعالى علمت نفس بمعنى كل نفس و لما كان
قصدهم الى جعل النفي والاثبات في طرفي النقيض جعلوا النكرة في النفي للاستغراق
ويحتمل عدمه احتمالا مرجوحا كما في قولك ما رجل في الدار بل رجلان لجعل النفي عائدا
الى وصف الفردية خصوصا النهي واذا كان احتمال عدم الاستغراق في النفي احتمالا
مرجوحا فلا وجه لان يقال انه معناه قال الا انه قد ينضم اليها قرينة اقول هذه
القرينة لتعيين المراد على ما افصح عنه قوله دالة على ان القصد منها كما في المشتركة
لا لتخصيص الدلالة كما في المجاز فلا يرد عليه ان يقال ان العموم في النكرة المذكورة لما

القرينة السند لما

صح

وجب

وجب ان لا يذكر في هذا المقام لان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الوضع واما
ان الدال بالقرينة موضح نوعي فقد عرف جوابه عن تحقيق فيما مر قال المجرد
الجنسية اقول اراد بالجنس امرا عاما مشتركا نوعا كان او جنسا او صنفا على
اصطلاح اهل الميزان فان مرادهم من الجنس في تعريف يعم هذه الثلثة فاندفع
ما قيل ان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمة والكوفية
ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا
التي عينوها مما يفيد
منه الوحدة فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد العموم بمجرد الجنس اذ كان من خواص الجنس كما اذا
قال الا رجلا من بني ادم يعم كما افاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه كما مر فكان الواجب عليه ان لا يتعرض للقصد منها الى محض الجنسية بل يقول حكموا
الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس القصد منها الى الوحدة فلا يختص ببعض الافراد
الى اخرها قال واجيب عنه بان الوصف اذا افاد نفي ارادة الوحدة على ما عرفنا
بقي المراد بالموصوف مجرد الجنس فيعم بجميع الموصوفات والصفة نوع لكن المراد
هو الجنسية في نفس الموصوف وهذا ظاهر جدا قال بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه القيد اقول اراد به ذات الموصوف مجردا عن القيد المذكور و
الوحدة المدلولة عليها ولذلك قال اي المطلق ولم يقل الموصوف فاندفع
ما قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والنكرة
دالة على الوحدة فلا يكون مطلقا واجيب عنه بانه لا فرق بين المطلق والنكرة
في اصطلاح الاصوليين وعلى تقدير الفرق فالمراد بالمطلق ههنا غير ما هو المصطلح
بل ما هو مرادف النكرة وكذا ما قيل الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر
ان الموصوف بدون الصفة فيما نحن بصدده خاص يفهم منه الوحدة والصفة
تدفع احتمالها وتجعلها عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة اليه الخ

بل انما يفيد النوعية نعم يفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى محض الجنسية التي تتضمنها النكرة صح

كتبت وقابلت من نسخة الاصلية رحمه الله رحمة واسعة

تمت النسخة الشريفة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما المقدمة ففي معرفة انواع علم الحديث فانواع علم الحديث عشرون نوعا النوع الاول الاستنباط الاسناد
وهو شيء عظيم القدر عند اصحاب الحديث والاسناد من الدين قال عبد الله بن المبارك لولا الاسناد لقال من شاء
ما شاء ودخل الزهري على اسحاق بن ابي فروة فرآه يوما فجعل يقول قال رسول الله صلعم كذا
قال رسول الله صلعم كذا فقال الزهري قاتلك الله يا ابن ابي فروة ما اجرأك على الله الا تسند حديثك تحدثنا
بحديث ليس لها خطم ولا ازمة يعني كل حديث ليس له اسناد فجعل الحديث بلا زمام ما كان مهتديا في
البادية وقد جاء الحديث بالنهي عن اخذ الجمل الضال في البادية فكذلك الحديث اذا لم يكن مرويا
عن رسول الله صلعم باسناد صحيح او لم يكن مكتوبا في كتاب صنفه امام معتبر لم يجز قبول ذكر الحديث لان
النبي صلعم قال اتقوا الحديث عني الا ما علمتم فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فقيد صلعم
رواية الحديث عنه بالعلم وكل حديث ليس له اسناد ولا هو منقول في كتاب مصنف معتبر لا يعلم رواية
ذكر الحديث عن رسول الله صلعم واذا لم يعلم روايته عن رسول الله فلا يجوز قبوله واذا ثبت
استنباط الاسناد فلتعلم ان لكل حديث اسنادا لكن علوا قوي وبالعلو احرى وعلو الاسناد
قد يكون بقلة العدد فكل حديث بين رواته وبين رسول الله صلعم اقل عددا فهو اعلى من حديث
بين راويه وبين الرسول اكثر عددا وقد يكون بشهرة الراوي بعلم الحديث فكل حديث
يروي عن رجل مشهور بعلم الحديث فهو اقوى من حديث يروي عن رجل غير مشهور بعلم الحديث
وان كان الرجل الذي ليس بمشهور بعلم الحديث اقرب الى رسول الله صلعم من الرجل الذي هو مشهور
بعلم الحديث وكذلك الحديث الذي يرويه رجل عالم بعلم الحديث او غيره اعلى من الحديث الذي يرويه رجل
ليس بعالم زاهدا كان او غير زاهد فقد قال وكيع لتلامذته اي الاسنادين احب اليكم
الاعمش عن ابي وائل عن عبد الله او سفيان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله فقالوا الاعمش
عن ابي وائل عن عبد الله فقال يا سبحان الله الاعمش شيخ وابو وائل شيخ وسفيان فقيه و
منصور فقيه وابراهيم فقيه وعلقمة فقيه وحديث يتداوله الفقهاء خير من حديث يتداوله الشيوخ
وكذلك كل حديث يرويه اثنان اعلى من حديث يرويه واحد وما يرويه ثلاثة اعلى مما يرويه اثنان
وكل حديث من يرويه من عرف بحفظ الحفظ والمواظبة على تتبع الحديث وقراءته وكتابته ومطالعته
اعلى من حديث يرويه من لم يكن بهذه الصفة لان النسيان والغلط على من لم يواظب على
تتبع الحديث اكثر احتمالا ممن يواظب على تتبع الحديث وكان امير المؤمنين علي بن ابي طالب
رضي الله عنه اذا انسي شيئا ممن سمعه من رسول الله صلعم ثم سمعه من رجل حلفه ان كان الذي سمعه منه
منه ما سمعه من رسول الله ثم نسيه وانما فعل هذا للاحتياط في صحة الاحاديث ولكل ذلك تخريج منهم

بأحاديث

بانه

بانه لا يجوز الاشتغال الا بما صح من الحديث بل لمن ينبغي لمن له ديانة ان يقول قولا او يفعل فعلا ليس له عليه و ينبغي
ان يبحث الرجل عن حال من يروي عنه انه صاحب عقيدة مرضية في الشرع وصاحب تقوى وصدق
وديانة فان كان كذلك يروي عنه والا فلا وكذلك يبحث عن نسخة هل يحمل نسخة رواه من يروي
بروايته عنه وسماع الحديث منه فان لم يحمل فلا يروي النوع الثاني الحديث الموقوف
وهو ما يكون الاسناد متصلا الى الصحابي فلما وصل الى الصحابي لا يقول الراوي من الصحابي انه
قال الصحابي قال رسول الله صلعم كذا وكذا او سمعته يقول كذا من رسول الله صلعم بل يقول
الراوي ان فلانا الصحابي يقول كذا او يفعل كذا او يامر كذا وما اشبه ذكره من الموقوف ما يقول
صحابي كان اصحاب رسول الله صلعم يفعلون كذا او يأمرون كذا النوع الثالث
الحديث المرسل وهو ما يكون الاسناد متصلا الى التابعي فلما وصل الى التابعي قال قال رسول الله صلعم
كذا او فعل رسول الله كذا واختلف في ان الحديث المرسل هل يصح الحجة به ام لا واقوى المراسيل مراسيل
سعيد بن المسيب لانه كان فقيها صاحب تقوى وابوه صحابي من اصحاب الشجرة وقد ادرك سعيد عمر
وعثمان وعليا وطلحة والزبير الى آخر العشرة وقريب منه مراسيل سعيد مراسيل عطاء بن رباح وسعيد
بن هلال ومكحول الدمشقي وحسن بن ابي الحسن البصري وابرهيم النخعي ولم يكن المراسيل
جهة عنده في الا مراسيل سعيد بن المسيب النوع الرابع المنقطع وهو ثلاثة انواع احدها ان يروي
احد من شيخ لم يسمع منه وهذا قبل ان يتصل الاسناد الى التابعي والثاني ان يكون احد من الرواة
رجلا مجهولا مثل ان يقول احد حدثني رجل عن فلان والثالث ان يجيء الحديث برواية بعض الرواة مجهولا من طريق ومعروفا
من طريق آخر مثاله قال سفيان الثوري حدثنا داود بن هند قال حدثنا شيخ عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلعم يأتي على الناس زمان يخير الرجل بين العجز والفجور فمن ادرك ذلك الزمان
فليختر العجز على الفجور فمن هذا الطريق هذا الحديث منقطع لان الشيخ الذي روى داود بن ابي
هند عنه هذا الحديث مجهول وقال علي بن عاصم عن داود بن هند ثنا شيخ من جديلة قيس وهو
اسم قبيلة فسمعت شيخا اعمى يقال له ابو عمرو يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلعم ليأتين
على الناس زمان يخير الرجل بين العجز والفجور فمن ادرك ذلك الزمان فليختر العجز على الفجور فمن هذا الطريق
هذا الحديث منقطع لان الشيخ الذي روى داود بن ابي هند عنه هذا الحديث مجهول وقال علي بن عاصم عن
داود بن ابي هند ثنا شيخ من جديلة قيس وهو اسم قبيلة سمعت شيخا اعمى يقال له ابو عمرو يقول
سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلعم ليأتين على الناس زمان يخير الرجل بين العجز والفجور فمن
ادرك ذلك الزمان فليختر العجز على الفجور فهذا النوع ليس بمنقطع على الحقيقة لانه قد عرف في هذا الطريق
الشيخ الذي كان مجهولا في الطريق الاول ومن وصل اليه الطريق الاول دون الثاني فالحديث يكون
منقطعا عنده النوع الخامس المتصل وهو الحديث الذي يرويه اتباع التابعين عن رسول الله صلعم
اخذ عن الصحابي المشهور وربما يكون الحديث متصلا مسندا بان يروي الراوي الذي هو اتباع التابعين عن رسول الله

فليختر الاختيار

منقطعا

في وقت حدثنا وهو يروي ذكر الحديث عن تابعي ويروي التابعي ذكر الحديث عن صحابي ويرويه الصحابي
عن رسول الله صلعم وربما يروي حديثا آخر من اتباع التابعين عن رسول الله صلعم فيلقى متصلا ويروي ذكر
رجل آخر ويكون اسناده متصلا الى رسول الله فاذا اظهر اتصال اسناد الحديث المنفصل الى رسول الله صلعم
من ذكر الراوي او من راو آخر خرج ذلك الحديث عن كونه منفصلا بل يكون متصلا واذا قال احد من اتباع
التابعين ان فلانا التابعي يفعل كذا او يقول كذا او يامر بكذا يكون ذكر الفعل او القول او الامر موقوفا
على ذكر التابعي وكذلك اذا قال احد من اتباع اتباع التابعين ان فلانا الذي هو من اتباع التابعين يفعل كذا او يقول
كذا او يامر بكذا يكون ذكر الفعل او القول او الامر موقوفا على ذكر الرجل الذي هو من اتباع التابعين
النوع السادس المدرج وهو الحديث الذي وقع فيه لفظ من كلام الصحابي او التابعي ويظن انه
انه من جملة ذكر الحديث وانما يميز ذكر الحديث عن كلام الصحابي او التابعي من كلام النبي صلعم بان يروي ذكره الحديث
رجل آخر من ذكر الراوي ويقول فلان الذي روى عنه هذا الحديث ان هذا اللفظ من كلامي واما
اذا روى احد حديثا وروى آخر ذكر الحديث ووجد لفظة في حديث احدهما ولم يوجد ذكر اللفظة في حديث
آخر فذكر اللفظ لا يعرف يقينا انه مدرج لاحتمال سقوط ذكر اللفظ من حفظ الراوي الذي ليس في حديثه ذكر
اللفظ وقد وقع اختلاف كثير بين الاحاديث المروية عن رسول الله صلعم في الالفاظ فلا يقال بهذا انه مدرج الا بدليل
واضح النوع السابع الغريب والثامن العزيز والتاسع المشهور اما الغريب فهو الحديث الذي
يكون اسناده متصلا الى رسول الله صلعم ولكن يرويه راو واحد اما من التابعين او من اتباع التابعين
واما العزيز فهو الحديث الذي يكون اسناده ايضا متصلا الى رسول الله صلعم ولكن يرويه راويان او ثلاثة
والمشهور فهو كل لفظ يرويه جماعة اكثر من الثلاثة والمستفيض مثل المشهور ومن المشهور قوله صلعم طلب من الجملة خ
العلم فريضة على كل مسلم وقوله صلعم نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ومنه الخوارج كلاب النار
ومنه لا نكاح الا بولي ومنه اذا انتصف شعبان فلا صيام حتى رمضان ومنه افطر الحاجم والمحجوم المحجوم
ومنه من سئل عن علم فكتمه الجم بلجام من النار ومنه من مس ذكره فليتوضأ ومنه من كان له
امام فقراءة الامام له قراءة ومنه الاذنان من الراس ومنه صلوة القاعد على النصف من صلوة
القائم وقوله صلعم انما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى وقوله صلعم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
ينتزعه من الناس وقوله من اتى الجمعة فليغتسل وقوله صلعم ان خلق احدكم يجمع في بطن امه
اربعين يوما وقوله صلعم امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وقوله صلعم كل معروف صدقة وقوله
صلعم انما جعل الامام ليؤتم به وقوله صلعم تقتل عمارا الفئة الباغية وقولهم رسول الله صلعم يرفع اليدين
في الصلوة عند الركوع ورفع الراس وامر بافراد الاقامة وقوله صلعم المسلم من سلم المسلمون
من لسانه

ماله ونوبله وقوله صلعم لا تقاطعوا ولا تدابروا والمطولات من الاحاديث مثل حديث الايمان
ومثل حديث الزكوة وحديث الحج وحديث الافك وحديث العقبة وحديث المعراج وحديث الشفاعة
وحديث العشرة وحديث ام زرع في صحته النوع العاشر المنكر وهو الحديث الذي يطعن في صحته
ثقة او اكثر وهو ثلثة انواع موضوع ومقلوب ومجهول والموضوع ما صح عند اهل الحديث انه
ليس بحديث منقول عن رسول الله صلعم بل هو موضوع وضعه احد والمقلوب ما قلب الفاظه متنا واسنادا
ومع المتن الفاظ والمجهول ما يكون مداره على من لم يعرف في رجال الحديث اصلا اما المنكر فالمراد منه المقلوب
والمجهول النوع الحادي عشر المرفوع وهو الحديث المنقول عن رسول الله صلعم وهو خلاف الموقوف
فان الموقوف منقول عن الصحابي كما تقدم ذكره الثاني عشر الضعيف وهو الحديث الذي فيه ضعف وضعفه يكون تارة لضعف بعض الرواة
من المرة ويعني من عدم العدالة والرواية عمن لم ير او سوء الحفظ او تهمة في العقيدة او عدم المعرفة بما حدث به والاسناد الى من
لا يعرف وتارة بعلل اخر مثل الارسال والانقطاع والتدليس ان يقول المحدث قال فلان سمعت من فلان وادرك فلانا
او روى فلان فلانا ليظن السامع ان المحدث سمع من فلان مثاله قال ابو عوانة حدثنا الاعمش عن ابرهيم التيمي عن ابيه
عن ابي ذر ان النبي صلعم قال فلان في النار قال ابو عوانة قلت للاعمش سمعت هذا من ابرهيم فقال لا حدثني به حكيم بن
حزام بن جبير عنه وظن ابو عوانة ان الاعمش يروي هذا الحديث عن ابرهيم التيمي فلما سأله قال لا ادري عن ابرهيم
بل عن حكيم بن حزام بن جبير عن ابرهيم التيمي فهذا تدليس عن الاعمش لظن ابو عوانة انه سمع الحديث
عن ابرهيم التيمي هكذا اورد هذا الحديث الحاكم النيسابوري في كتابه ومن قبله تنكر الوجوه ايضا الاضطراب في الاسناد
وهو ان يروي الحديث تارة عن شيخ ثم يرويه تارة عمن دونه او فوقه او يرفع الحديث تارة ويوقفه اخرى والمعلل
بعض التدليس يقال بهذا الحديث معلل اي مدلس فيه النوع الثالث عشر الشاذ
وهو ان يروي الثقة ما لا يرويه غيره هذا ليس بشاذ وانما الشاذ ان يروي الثقة حديثا خالف فيه الناس بهذا ليس الشاذ من الحديث
الشاذ من الحديث مثاله عن سفيان الثوري عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله الانصاري قال رأيت رسول الله صلعم اذا كبر
في صلوة الظهر يرفع يديه اذا كبر واذا ركع واذا رفع راسه من الركوع هذا الحديث شاذ لانه روى هذا الحديث جماعة كثيرة
ولم يذكروا فيه صلوة الظهر النوع الرابع عشر المسند وهو الحديث الذي اسناده متصل الى رسول الله صلعم وهو يشتمل على
فيه الغريب والعزيز والمشهور وغير ذلك مما كان اسناده متصلا الى رسول الله صلعم والمتصل مثل المسند وكذلك الحديث المعنعن المعنعن
بعض المسند وقيل المعنعن ما كان بلفظ عن المحدث الى رسول الله مثل ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان الى رسول الله صلعم
النوع الخامس عشر المسلسل وهو الحديث الذي اسناده متصل الى رسول الله صلعم والمتصل مثل المسند وكذا يشتمل على نوع واحد المسلسل
مثل ان يقول المحدث اخبرني فلان وكل شيخ يقول اخبرني الى الصحابي او يكون جميعها بلفظ حدثني الى الصحابي او يكون جميعها بلفظ
سمعت بان فعل رسول الله صلعم شيئا وحدث الحديث فعلا ينبغي ان يفعل الصحابي ذلك الفعل اذا حدث بهذا الحديث وكذلك
يفعل كل شيخ ذكر الفعل الى آخر الراوي كذلك الحديث مثاله قال الحاكم حدثنا الزبير بن عبد الواحد قال حدثنا ابو الحسن يوسف بن
الاحمد التميمي في مصر قال حدثنا سعيد الادمي قال حدثنا شهاب بن خراش الحوشبي قال سمعت يزيد الرقاشي الرقاشي

يحدث عن انس بن مالك قال قال رسول الله لا يجد العبد المؤمن حلاوة الايمان حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره
قال وقبض رسول الله على لحيته فقال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره واخذ شهاب بلحيته فقال آمنت بالقدر خيره وشره
وحلوه ومره قال واخذ سعيد بلحيته فقال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره قال واخذ سليمان بلحيته فقال آمنت
بالقدر خيره وشره وحلوه ومره قال واخذ يوسف بلحيته فقال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره واخذ شيخنا
الزبير بلحيته فقال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره فهذا ذكر انواع مصطلحات الحديث المتداولة بينهم ومن
اصطلاحات المتأخرين الاحاديث الصحاح ما اخرجه الشيخان اماما اهل هذه الصنعة ابو عبد الله محمد بن اسمعيل
الجعفي البخاري وابو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري في كتابيهما او احدهما وشرطهما ان يرويا الحديث عن الصحابي
المشهور وشرطا ان يكون لذلك الحديث راويان من التابعين وعلى هذا لا ينبغي يجوز ان ينقص عن الراويين الى ان
يصل الى المحدث كلهم ينبغي ان يكونوا ثقات مشهورين ويعنون بالحسان ما اخرجه ابو داود سليمان بن الاشعث
السجستاني وابو عيسى الترمذي وابو عبد الرحمن احمد بن شعيب النسائي وابو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن
الدارمي السمرقندي وابو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني رحمهم الله والاحاديث الحسان كلها منقولة عن الرواة
العدول الا انه ما روعي فيها الشروط المرعية في الصحاح بل جوز اصحاب الحسان ان يكون للصحابي راو واحد من التابعين وللتابعي
كذلك راو واحد وكذلك لمن بعدهم وهذه المصنفات السبعة اعني الصحاح والحسان معتبرة مشهورة الا ان الصحاح والحسان
معتبر واعتماد عليها ولا يجوز لقائل ان يقول الحديث وجدناه في هذه الكتب السبعة قبلناه وما لم نجده فيها لم نقبله لان
الاحاديث الصحاح المعتبرة غير منحصرة في هذه الكتب السبعة بل قد صنف كتب كثيرة معتبرة معتمد عليها غير هذه السبعة فطريق
قبول الحديث ان ننظر الى ناقله فان كان ناقله معتبرا واسناده متصلا الى رسول الله صلعم مقبول النوع السادس عشر
الحديث المختصر وهو الحديث الذي روي بعضه وترك بعضه النوع السابع عشر المقتصى ومثله المستقصى وهو الحديث الذي
روي جميعه من غير ان يترك منه شيء النوع الثامن عشر والتاسع عشر الناسخ والمنسوخ وهما الحديثان المتنافيان
احدهما متأخر عن الآخر والمتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ والنسخ ابطال حكم المتقدم النوع العشرون في اصطلاحاتهم
في الاجازة وهي انواع احدها ان يسمع من لفظ المحدث بحديثه وليس مع المستمع احد فيقول المستمع حدثني فلان
فاذا كان مع المستمع احد يقول حدثنا فلان الثاني ان يقرأ على المحدث بنفسه فيقول اخبرني فلان وان قرئ على المحدث
بنفسه وغيره فيقول اخبرنا فلان واختلفوا في ان القراءة على المحدث هل هو اخبار او انباء فالجمهور على انه
اخبار النوع الثالث ان يعرض المستفيد كتابا او جزءا على المحدث وينظر فيه المحدث ويروي المحدث انه سماعه
او قراءته او تصنيفه فيقول المحدث للمستفيد اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب فاذا روى المستفيد ذكر الكتاب
يقول انبأني فلان بهذا واختلف في هذا النوع انه اجازة ام ليس باجازة فمنع يسمع من المحدث او يقرأ على المحدث

فذهب مالك

فذهب مالك وسفيان بن عيينة وجمع كثير انه اجازة وعند بعض ليس باجازة والمختار في عصرنا
انه اجازة النوع الرابع ان لا يقول المحدث مشافهة للمستفيد اروِ عني هذا الحديث او الكتاب بل يكتبه
اليه من مدينة الى مدينة اني اجزت لفلان ان يروي عني الكتاب الفلاني او يكتب اليه بان فلانا اروِ عني
الكتاب الفلاني فهذا ايضا اجازة ويقول المكتوب اليه اذا روى ذلك الكتاب كتب الي فلان واجاز لي
ان اروي عنه هذا الخط كتب النوع الخامس ان يقول المحدث للمستفيد مشافهة اجزت لك ان تروي
عني الكتاب الفلاني من غير ان يدفع ذكر الكتاب بعد اليه وهذا اضعف من النوع الثالث واقوى من النوع الرابع
ويقال للنوع الاول السماع والنوع الثاني الاخبار والثالث العرض والمناولة والرابع
الكتابة والخامس الاجازة ويقول المستفيد في النوع الخامس اجاز لي فلان ولو قال انبأني
جاز واقوى هذه الانواع الاول ثم الثاني ثم الثالث ثم الخامس ثم الرابع وقد جوز بعض
المتأخرين ان يقول المحدث اجزت لمن ادرك حياتي ان يروي عني كلما صح عنده روايتي عن شيوخي هذا
ذكر اصطلاحات اصحاب الحديث نقلته من مظهر المصابيح من الاحاديث النبوية